



۷۷۳  
۲۱۱۱۵۷

کتابخانه مجلس شورای اسلامی	
کتاب	شرح المکار
مؤلف	
موضوع	
شماره اختصاصی	۷۷۳ (از کتب اهدائی: کتب اهدا)
جمهوری اسلامی ایران	
شماره ثبت کتاب	۲۱۱۱۵۷





۷۷۳  
۲۱۱۱۵۷

کتابخانه مجلس شورای اسلامی	
کتاب	سجده
موضوع	
شماره اختصاص	۱۷۸۴۲
مؤلف	
تاریخ ثبت کتاب	۱۳۱۵
مجموعه	



الله الى الاحد محمد لا يحسبه الخلد على ما اولانا علم الفروع وجني من زبد  
وضه الروع واستنطها العلماء بايراء الاداء من اصول المشروع وارووا  
بزلال سجالهم غلغل عطاش الجوع واهل الله الى الجنان والربوع وروهم  
بصروع الاطعمة والرتوع والصلوة والسلام على ذى اللواء الرفيع  
محمد المبعوث من انصر رفاع النبوع وعلى الله واصحابه العابدين  
بالخلوص والخضوع ما ان غروب وطلوع وهما غروب وضروع  
وبعد يقول عبد اللطيف بن فرنسنة اوصلها الله الى الجنة برشته  
ان ارباب البطانة واصحاب الغطانة من خلص احبابي ومختلبي  
قالوا ان كتاب المنار للامام الخبير سيد الاحرار النحرير سند الاخبار  
بديع الفضل في الاعصار مارات مثله الابصار مولانا حافظ  
الدين النسفي الفائز بالنول الوفي اسكنه الله في الجنة مفقحة  
الاربعار واركنه في كفة تجري من تحتها الانهار باهر المنقبة  
والمنار طائر في الاقطار كالامطار سائر مسيرة الضار الانظار  
صابر الهالي لامصار انار لكن كشف اسريره والتحق في الاعوار  
قد ارى في افكرة الرايين نارا وكان له شروحه رفاق طوال  
ينال من طالعها مال كلال نسلك ان شرجه شرعا على طريق  
الحل مختصر مقاصد المتن حل حاويا على عوائد البريقة  
خاويا من زوايدها البشيعه وعلى لطايف فرايد جيدة  
جديدة وشرايف فوايد سيدة سديدة فقلت لهم الى وين

العظم

العظم منى ووهنت البشيعه والقوى وفاحة القطيعة والبرق  
ولجبت ولازني عدة العلال ووجب وقارني عدة الاجل مع  
الكدار اواني بفقد مال وخول وانتشار جناني من نايبات  
وحول والعلم حال حاله الى القبول وبطل والجبل حال جباهه  
الى القبول وبطل وابن الصفا هيئات ابعاع الادل فاعادوا  
اللاحاح الى ثانيا وعنان الاقتراح الى ثانيا فنظرت لوكرت  
الاعتذار والالتماس لوصول الى ضرب الخاس باسداس فلاح  
في ان ليس فيه فلاح سوى سعا في حاجتهم والاحاج فابقت  
كلامهم وشرعت مرارهم متوكلا على ربي الوهاب انه ملهم  
الصواب نعم المرجع والمناجى الحمد لله الذي هدانا لهذا اى دلتنا  
وقيل معناه خلق الهداية فينا وهو الدلالة الموصلة الى المطلوب  
كذا ذكره صاحب الكشاف وذكر الامام الرازي في التفسير الكبير  
الهداية هي الدلالة على ما يوصل الى المطاوعة بالالفعل اولافها  
مستهلة في كلام المعنيين كما في قوله تعالى انك لا تهدي من احببت  
وقوله تعالى واما نود فيديناهم لكن الاستعمال في معنى الدلالة الموصلة  
اكثر ولهذا عرفت في المتقدمين من مشايخ اهل السنة بخلق الالهة  
استدلوا في محشوري في الكشاف على ما قاله بوجوه ثلثة واعترض عليه  
الرازي ودفع اعتراضاته بعض الفضلاء وبعضهم دفع دفعها  
لمار في ايرادها جدي لكونها مدافعة ودعوى الى الصراط  
المستقيم وهي الشريعة النبوية والملة الحنفية وهذا تلويح الى مراعاة  
الاستبلال لان الشريعة تستفاد من الكتاب والسنة واصول الفقهاء  
باحث عن كيفية استفادتها والصلوة على من اخص بالخلق  
وهو ملكة تقدر رجاها عن النفس فقال بسهولة من غير سبق سريوة



العظيم وصفه بالعظم اتباعا لقوله تعالى انك لعلى خلق عظيم واشاف  
 الى ان المختص به هو محمد عليه السلام ولذا لم يذكر اسمه قالت عائشة  
 رضي الله تعالى عنها كان خلق النبي صلى الله عليه وسلم من نادر ما يادى القرآن  
 في مدنى عظم الخلق بذل المعروف وكفى الذى اى احتياله ورسول  
 الله عليه السلام كان موصوفا بهما قد انزل الله تعالى معرفته ولا  
 تبسطها كل البسط ونحو الذى انما يكون بصبر قوى وهو عليه  
 السلام كان صبورا تحمل الذى اكثر من ان يحصى قال عليه السلام  
 صر من قطعك واعف عن ظلمك وحسن الى من اساء اليك وما  
 امر عليه السلام غيره بها الا بعد خلقه بها وعلى الله الذين قاموا  
 بنصرة الدين القويم اى المستقيم الدين مقول على دين الحق قال الله  
 تعالى ان الدين عند الله الاسلام مقول على دين غير الحق قال الله  
 ومن يتبع غير الاسلام ديننا فالدين مقول عليهما بالاشتراك اللفظي  
 وعلى الادب ان الحق بالاشتراك المعنوي بالتشكيل لان بعض الادب  
 اشد من بعض كيفية وكيفية وما شأنه ذلك لا يكون متواطفا  
 الدين وضع الله سائق بذوى العقول باختيارهم الممجد الى الخير  
 بالذات اخترز بقوله الله عن الاوضاع الصناعية ويقول سائق  
 عن الاوضاع الدلالية الغير السابقة كائنات الارض ويقول بذوى  
 العقول عن افعال الحيوانات المختصة بالاحيان ويقول باقتناء  
 عن الاوضاع السابقة لا باختيار كالوجبات ويقول بالحدود  
 عن الكفر وقوله بالذات متعلق سائق بمعنى الوضع الدلالي بذاته  
 سائق لانه ما وضع الا لذلك والخير حصول الشئ لما من شأنه  
 ان يكون حاصله اى يناسبه ويليق به والفرق بينه وبين  
 التكال اعتبارى فان ذلك الحاصل المناسب من حيث انه خارج

من القوة

من القوة الى الفعل كال ومن حيث انه مؤخر خير اعلم ان اصول  
 الشرع ذكرنا علم تنبيهنا على ان ما بعده مما يجب الاضفاء اليه كما  
 في قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله كل مفهوم مركب لا بد من تصور  
 طرفيه ولو بوجه فقوله الاصل ما يبنى عليه غيره من حيث  
 يبنى عليه وهذا القيد لا بد منه اذ سرب اصل يبنى على غيره  
 وهذه الاصول مبنية على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار  
 فرع له والفرع ما يبنى على غيره والشرع عبارة عن البيان و  
 الاظهار قال الله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى نوحا اى بين واظهر  
 قال الشرح يجوز ان يراد بالمصدر هنا الفاعل اى الشارع وهو  
 الله تعالى او الرسول صلى الله عليه وسلم ويكون اللام فيه للمعند لكونه معروفا  
 عند الفقهاء ويكون الاضافة لتعظيم المضاف او المفعول فيكون  
 اللام فيه للمخمس واصافة لتعظيم المضاف اليه وفيه اشار الى ان  
 المشروعات الثابتة بهذه الاصول يجب تلقيها بالقبول وهذا  
 التوجيه انما يستقيم اذا لم يكن حمل المصدر على معناه كما في قوله  
 رجل عدل ويصيرنا كذلك لان الاصول ليست اصولا بنفس  
 البيان والاظهر ان الشرع هنا ليس مصدرا بل هو اسم لهذا  
 الدين يقال شرع محمد كما يقال شريعة محمد وفي الصحاح المسمى  
 الشريعة ما شرع الله تعالى لعباده من الدين وانما لم يبق اصول  
 الفقه ليكون اسم فائدة لان الاصول اصول لعلم الفقه واصول  
 لعلم الكلام ايضا والشرع شامل له كالفقه ولو قيل اصول الفقه  
 لا فاد الاضافة الاختصاص فتبين اختصاص الاصول بالفقه  
 كذا قالوا ولما لم ينسج الا فائدة ولئن سلم فلان الا فائدة  
 مطلقا بل من جهة استنباط المعاني الفقهية بدلالة المادة

من القوة



فان اولي ان يقال الشرح بمعنى الم شروع والبراد به الاحكام الشرعية  
فهو مراد في لفظة الشرح بلزم الزيادة على قدر الحاجة ولئلا يلزم  
الضاد من وجه آخر لان قوله والاصل الرابع لا يصلح ان يكون اصلا  
بالاعتبار المذكور ولا ان يكون اصلا باعتبار الفقه لانه غير مذكور  
فلا بد من التنبيه عليه وانما قال اصول الشرح لبيان الاصطلاح  
ثلاثة الكتاب والسنة والجماع الامة قدم الكتاب لانه حجة من كل  
وجه واعقب السنة لان حجة ثابته بالكتاب ولغير الاجماع لتوقف  
حجته عليهما والاصل الرابع القياس انما اطلقه لاختصار اوقافه  
فخر الاسلام بقوله المستنبط من الاصول الثلاثة لاعتزاز القياس  
العقلي مثال الاستنباط اي الاستخراج من النص قوله ولا تفترون  
حتى يطهرن فان حرمة القربان معلولة بعللة الاذى وهو موجود  
في اللواط فتمم ومثالا لاستنباط من السنة قوله المهره ببيت  
بخسة لانها من الطوافين عليكم فاذا عرفنا عليه الطواف فسننا  
عليها سواكن البيوت ومثالا لاستنباط من الاجماع قولنا في الزنا  
انه يوجب حرمة المصاهرة قياسا على الوطى لخلل لان العلة هي  
الجارية وهي موجودة في الزنا فان قلت القياس ان كان اصلا فلم يغل  
اعلم ان اصول الشرح اربعة وان لم يكن فلم قال والاصل الرابع القياس  
قلنا افرد بالترك لان الثلاثة كانت اصولا لعلم الكلام والفقه والقياس  
اصل للفقه فقط او لاشارة الى الخطا بربته لان القياس اصل  
بالنسبة الى حكمه فرع بالنسبة الى الثلاثة اولانه ليس يقطع في خلاف  
الثلاثة ولهذا الايضار اليه الا عند الجرح عنها فان قلت الالة للاول  
والعام المخصوص والاجماع المنقول اليها بالاجماع ليس يقطع في القياس  
بعللة منصوصة قطعي قلنا الاصل في الثلاثة الاول القطع وعند

بالعارض

بالعارض وامر القياس بالعكس فان قلت السنة لا يعمل بها الا  
عند الجرح عن الكتاب فينبغي ان يفرد ذكرها قلنا ذلك في اخبار  
الاجماع وانما الكلام في السنة وهي تتناول المتواتر والمشهور  
والاجاد وبالقسمين الاولين يجوز نسخ الكتاب اولان الثلاثة  
مثبتة اصل الحكم ووصفه والقياس مغير وصفه من المخصوص  
الى العموم كما في الاشياء الستة فان قلت على هذا ينبغي ان يفرد  
الاجماع بالذكر لانه لا يجوز الا عن مستند شرعي والا كان اثبات  
شرع ابتداء وهو غير جائز فيكون الاجماع مثبتا لوصف الحكم  
وهو القطع لاصله قلنا اشتراط المستند في الاجماع م فانه  
جائز بدونه عند البعض بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا و  
يوفقهم لاختيار الصواب كما جاءهم على بيع النعاطي والمجرفة لالم  
وقد نظر الاولى ان يقال هذه علة صدرت لتوجيه كلام واقع  
لا علة مطردة حتى يرد عليها السؤال فان قلت قد ثبت الحكم  
بشرائع من قبلنا وبمعامل الناس وبالاخذ بالاحتياط وبالتحري  
وبانار الصحابة فكيف حصرت الاصول في الاربعة قلنا هذه  
الاحكام غير خارجة عنها اما شرائع من قبلنا فقد صارت  
شريعة لنا لان نبينا عليه السلام قصها ولم يتكررها والتعامل ملحق  
بالاجماع العملي والاخذ بالاحتياط عمل بالقوى الدلائل كما في الاصول  
الثلاثة والعمل بالتحري عمل بالسنة لانها وردت في جوازهم  
عند الحاجة والعمل بالاثار عمل بالسنة لقوله امر الصالحين بالخير  
وجه المصير على الاربعة ان ما هو حجة في حقنا ان كان من الله  
فهو الكتاب وان كان من غيره فان كان من الرسول فهو السنة وان  
كان من غيره فان التفت الاراء فهو الاجماع والا فهو القياس



والاول ان يستعمل فيه بالاستقرار اما الكتاب اللام فيه للعهد  
وهو ما سبق ذكره وهو في اللغة اسم للمكتوب غلب في عرف  
الشرع على كتاب الله المكتوب في المصاحف كما غلب في عرف  
اهل العربية على كتاب سيبويه فالقران وهو في اللغة مصدق  
بمعنى الجمع غلب في اعراف العامة على المجموع المعين من كلام الله كما  
المفروق على السنة العباد وهو في هذا المعنى اشتهر من الكتاب  
ولهذا جعله تفسيره وبقي الكلام تعريف للقران لان المجموع  
تعريف الكتاب حتى يلزم ذكر المحدث في الحد ولان القران مصدق  
بمعنى المفروق على ما توفيه البعض لانه مخالف للمعروف بعيد عن  
الفهم وان كان صحيحا في اللغة كذا في التلويح المنزل على الرسول  
صفة كاشفة للقران اي على رسوله اللام فيه بدل عن الاضافة  
او للعهد لكونه عليه السلام معروفا بينهم كما يقال جاء  
الامير وان لم يكن معروفا في الخارج وبه خرج سائر الكتب  
السمائية والاحاديث وان كانت قدسية لان الفاظها غير  
منزلة كما انزلت الفاظ القران المكتوب في المصاحف وهو  
ما جمع فيه صحائف القران وبه يخرج ما سخط تلاوته  
وبقيت احكامه مثل الشبخ والشيخ اذا ارضا فارجمها  
نكالا من الله اي على تقدير الاحصان فان قلت ان اردت  
من المصحف ما قلت يلزم الدور لان تصور المصحف في  
على القران والقران موقوف على المصحف واللام يخرج ما  
سخط تلاوته فلا يطرأ التعريف فلنا تصور المصحف  
موقوف على تصور القران بمفهوم شخصي معروف عند كل  
احد حتى عند الصبيان يحفظونه وينداسونه والقران

بمفهوم

بمفهوم العام موقوف على تصور المصحف فلا يلزم الدور  
فان قلت فالحاجة الى تعريف القران لانه مجموع مشتمل  
معروف عند كل احد مقسوم الى سور وايات فلا خفاء  
فيه والتعريف انما يكون للماهية الكلية فلنا هذا تعريف  
من جهة مفهومه الكلي لان الاصوليين يبحثون عن القران  
من حيث انه دليل الحكم الشرعي والدليل عليه انما هو اية  
او بعضها فاطلقوا القران على الجزء كما اطلقوا على الكل  
فلا بد ان يؤخذ القران في عرفهم لخاص بحيث يصدق على  
الكل وعلى كل جزء من اجزائه وذلك انما يكون بمفهوم كلي  
بنينا ولها وذلك انما يكون بتحصيل صفات مشتركة  
مختصة بينهما مختصة وتكونه منزلا على الرسول مكتوبا  
في المصاحف منقولنا لينا فقلنا متواترا ولم يتعرض لكونه  
معجزا لانه ليس بمشترك بين الاجزاء اذا الاعجاز انما  
هو بسبورة فالقران مفهوم شخصي في اعراف العامة وهو الذي  
شتم الى سور وايات ومفهوم كلي في عرفهم الخاص وهو  
دليل الفقه المنقول عنه نقلا متواترا وهو ما امتنع فيه  
طوائفهم على الكذب وبه يخرج قراءة ابي بن كعب ففد من  
ايام لخر متتابعات لانها ثابتة بطريق الاحاد فان قلت  
قراءة خرجت بقول في المصاحف لان قراءته مكتوبة في مصحف  
لا في المصاحف فتكون هذا الوصف زائدا لا حاجة اليه فلنا  
اللفظ واللام في الجمع للجنس انما لم يكن للعهد فلا يخرج قراءته  
بقول في المصاحف ولئن سلم انها خرجت بقول في المصاحف  
ولكن لا سلم كون المنقول عنه زائدا لان غرضه التمييز وهو من الصفات



المشركة الميزة وكونه لا يخرج غير لازم بلا شبهة احتراز  
به عن القراءة الثانية بطريق الشبهة كقراءة ابن مسعود فافهم  
انما هذا على قول الخصاص ظاهر لانه جعل المشهور احدا  
فسمى المتواتر ولكن فيه شبهة لان اصله من الاحاد واما على قول  
غيره فقول بلا شبهة يكون تأكيدا ومما يورد على التعريف  
التسمية في اوائل السور فان الحد صادق عليها وليست  
بقراءات على ما هو المشهور من مذهب الى حنيفة راجع لانه لا يكره  
مكرها ولم يتعلق بها جواز الصلوة ولا حرمة القراءة على الخب  
والخائض والجواب انها من القرآن على ما هو الصحيح من مذهب  
انزلت للفضل بين السور ولهذا كتبت بخط على هذه يد علم انها  
ليست من اول السور ولا من آخرها وانما ليكن جازما هذا  
لمكان الشبهة في كونها قرآنا ولم يجزها الصلوة لشبهة الاضلال  
في كونها آية واما قراءة الخائض والجلب انما جازت لعقيد  
التيمن بجواز قراءة الحمد لله رب العالمين عند فقيد السكر لا لكونها  
وهو اسم للنظم والمعنى وفي ذكر النظم دون اللفظ الذي هو  
الرمي لغة رعاية للارباب لان النظم حقيقة جمع اللات في  
السلك بحسن الترتيب وفيه تشبيه الفاظ القرآن بانها في  
الجواهر وانما ذكر اللفظ في تعريف الخاص وغيره لانه في  
الخاص مطلقا لان حيث انه من القرآن فرعاية الالاف  
فيه غير لازمة كذا في شرح المنار الانوار وعامة الاسرار  
ولما قيل ان يقول الله قال اوله وهو اسم للنظم والمعنى ثم  
قسم النظم والمعنى الى ثمانين قصفا ومن جملة ذلك الخاص  
والعام فغير في كل واحد منهما باللفظ فيكون ذلك تعريف

لخاص

خاص القرآن له محالة فالاولان يقال اطلاق النظم واللفظ  
جائز على السواء لان كلامنا في المكتوب في المصاحف لا المعنى  
القائم بذات الله تعالى ولم يرد به ان النظم والمعنى جزان من  
القرآن لان المعنى لا يكتب بل يقرأ ان النظم كما يعتبر في القرآنية  
يعبر المعنى ايضا وليس نظما مزملا بل نظم دال على المعنى بل  
يقال المتشابه قرآن وليس له معنى ولكن انقطع رجا، معرفة  
قبل يوم القيمة وفيه رد لمن زعم ان المعنى المجرد وقرآن وهو  
مذهب الى حنيفة راجع ولهذا جواز القراءة بالفارسية في الصلوة  
من غير عذر مع ان قراءة القرآن فرض فيها فقال وهو اسم  
لنظم والمعنى لانه لم يجعل النظم مكانا في الصلوة واقام  
العبارة الفارسية مقام النظم كما قال صاحبها في حالة العجز لانه  
حالة المناجات مع الرب والاصح انه يرجع عن هذا القول كما ترى  
نوح بن ابي مريم هكذا لانه يلزم منه احد الامرين بطلان تعريف  
القرآن لان الفارسية غير مكتوبة في المصاحف او جواز الصلوة  
بدون القرآن لانه اسم للنظم والمعنى وانما يعرف احكام الشرع  
اي الاحكام الثابتة في الشرع المتعلقة بالقرآن لاعتزازه عن القصص  
والامثال والمواعظ الواردة في القرآن لان نظمه ليس فيها والمراد من  
الحكم هي تلك المذكورة به وهو ما ثبت بالخطاب كل وجوب والحرمة  
وغيرها المعروفة اقسامها اي اقسام النظم والمعنى او رد كلمة انما  
مرادها من زعم ان المعنى المجرد هو القرآن فيكون معرفة الاحكام موقفا  
على معرفة المعنى فقط وذلك اي اقسامها على ثاويل المذكور اربعة  
وكل قسم منها اربعة ايضا والافاق كلها مذكورة في المتن وجه  
الحصر ان الاقسام اما اقسام النظم والمعنى فان كان الاول فاما



بحسب دلالة على معناه او بحسب استعماله في معناه فان كان يجب  
 دلالة فاما ان يعتبر فيها الظهور او لا فان لم يعتبر فهو القسم  
 الاول وان اعتبر فهو القسم الثاني وان كان بحسب استعماله فهو  
 القسم الثالث وان كان الثاني فهو القسم الرابع لانه لا يقسم فيه  
 الا الحكم وهو معنى مستفاد من النص الاول في وجوه النظم  
 قبل وجه الشئ طريقة يقال ما وجه هذا الامر اي طريقة ولكنه  
 ليس مناسب للمقام اذ لا معنى لقوله طريق النظم صيغة ولغة  
 ولعله يكون بمعنى الجهة بمعنى الاعتبار اي في اعتبارات النظر  
 صيغة ولغة فان قلت الصيغة ايضا لغوية فلا فائدة في ذكرها  
 وكان ينبغي ان يقول في وجوه النظم وضعا لغة وشرا لا يدخل  
 فيه مثل الصلوة والزكوة وغيرها فلما لغة وان اشتملت على  
 المادة والهيئة الا ان الصيغة اذا انضمت اليها كان المراد منها  
 دلالة المادة فقط ثم انما في وجوه النظم هيئة ومادة كقولنا  
 سبحان الذي اسرى بعبد نبينا الاسراء فهو الاذهاب لنبلا الاله  
 لما ذكر الليل كان الاسراء بمعنى مطلق الاذهاب او هو من قيل  
 التعميم بعد التخصيص لشدة اهتمام المتكلم بالتخصيص وهي  
 لما كان للتخصيص والعموم زيادة تعلق بالصيغة فان التفرق  
 بين جوارح خصوصها وعمومها ثبت بالصيغة لا بالمادة فخصها  
 بالذكر في الكلام والصلوة والزكوة ونحوها لم يخرج من الاقسام المذكورة  
 واستعملها في المعاني الشرعية مجاز والمجاز خارج عن هذه  
 الاقسام داخل في وجوه الاستعمال وان جعلت موضوعية  
 مبتدأة بوضع الشارع كانت دلالتها على ذلك المعنى بالصيغة  
 والوضع وهي اربعة الخاص والعام والمشارك المأول لان اللفظ

اما ان

اما ان يدل على معنى واحدا واكثر فان كان الاول فاما على التقدير  
 فهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد فهو العام وان كان الثاني  
 فان ترجح البعض على الثاني فهو مأول والا فهو المشترك والثالث  
 في وجوه البيان بذلك النظم وهي اربعة ايضا الظاهر والنص  
 والمفسر والمحكم لان معناه اما ان يكون ظاهرا او لا فان ظهر  
 معناه فاما ان يحتمل التأويل او لا فان احتمل فان كان ظاهرا  
 معناه بخلاف الصيغة فهو الظاهر والا فالنص وان لم يحتمل فان  
 قيل الشئ فهو المفسر والا فالمحكم ولهذا اربعة اربعة اخرى  
 يقابلها وهي لفظ والمشكل والمجمل والمتشابه لانه ان خفي معناه  
 فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة او لنفسها فالاول الخفي والثاني  
 ان امكن ادراكه بالتأمل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوحا  
 فهو المجمل والا فالمتشابه قيل اقسام المقابل لا يخ امان يكون  
 خارجية عن تقسيم البيان او داخلية فان كان الثاني لزم ان يقال  
 الثالث في وجوه البيان وهي ثمانية وان كان الاول لزم ان يقال  
 واهتمام النظم والمعنى خمسة لاجب بانها داخلية ولم يعتد  
 ثمانية لان المقصود من ذكر اقسام المقابل تبيين بيان الاقسام  
 الاربعة فيكون ذكرها تبعا وقيل انها خارجة عنها ولا يلزم  
 ان يكون اقسام النظم والمعنى خمسة لان تقسيم النظم والمعنى  
 باعتبار معرفة احكام الشرع وبالقسم المقابل لا يحصل معرفة  
 احكام الشرع وانما يحصل اذا خرج عن حيز الخفاء والاشكال  
 والاجمال واذا خرج عن ذلك لم يبق مقابلا بل داخل في الاقسام  
 الاربعة والثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وهي اربعة ايضا  
 الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل في موضعه



حقيقة والافجاز وكل واحد منهما ان كان ظاهرا المراد بحسب  
 الاستعمال فهو الصريح والافجاز كناية قد اقتسام النظر  
 لان اللفظ مقدم على المعنى والرابع في معرفة وجوه الوقوف  
 على المراد وهي اربعة ايضا الاستدلال بعبارة النص وباشارة  
 وبدلته وبافتقاره لان مفهومه ان استفيد من المنظوم  
 فان كان مسوقا له فهو الاستدلال بعبارة النص والا فان لم  
 يتوقف صحة النص عليه فهو بالاشارة وان توقفه فالافتقار  
 وان استفيد من المفهوم اللغوي فهو بالدلالة وان لم يستفيد  
 من المنظوم ولان المفهوم فهو الاستدلال بالفاصلة مجمي  
 بيانها والاولى ان يتمسك فيه لاستقرار التام الذي هو جهة لان  
 الكتاب مما يمكن ضبط افراجه والاستقرار جهة فيه في قوله معرفة  
 تسامح لان المعرفة صفة قائمة بالعارف وتقييم الكتاب باعتبار  
 صفة قائمة بغيره لا يستقيم وكان المناسب ان يقول الرابع في  
 افادة الحكم ويمكن ايقال معرفة مصدر بمعنى المفعول وبعد  
 معرفة هذه الاقسام قسم خامس على حذف المضائق اي معرفة  
 قسم خامس يشمل الكل اي الاقسام العشرين السابقة لان كل واحد  
 من الخاص والعام والنص والمجمل وغيرها يحتاج الى معرفة للوضع  
 والترتيب والمعلق والاحكام وضرب العشرين في الاربعة ثمانون ولكنها  
 ليست بثابتة في الخارج بل انما هي اعتبارات عقلية بل يكون الاقسام  
 عشرين انما هو باعتبار العقل اذ جميع القرآن ينقسم على اقسام باعتبار  
 يشمل على القسم الاول وباعتبار على القسم الثاني وهما جريا الى الاقسام  
 فيكون في الحقيقة تقسيمات لا قسمات وهو اربعة ايضا معرفة  
 مواضعها اي مواضع اخذ تلك الاقسام واشتقاقها كما يقال في

ماخوذ

ماخوذ من قولهم اخنص بكذا وقت عليه سائر اسماها الاقسام  
 وترتيبها اراد به ان يعرف المستدل الربح والرجوح فيقدم الربح  
 عند التعارض كتقديم الحكم على المفسر ومعانيها اراد بها ما يفرق  
 من العبارات لغويا كان او شرعا واحكامها من كون الحكم قطعيا  
 او ظاهريا او لوجب التوقف فيه فان قلت لاقسام الاربعة لاشك  
 انها اقسام القران بعضها اقسام نظرية وبعضها اقسام معناه  
 وقوله قسم خامس انما يصح ان لو كان من اقسام القران وليس كذلك  
 قلنا نعم لان الله لما توقف معرفة تلك الاقسام عليه سماه قسما مجمي  
 والحق ان اطلاق الاقسام الاربعة ايضا مجاز لان الاقسام انما يكون  
 مقابلة وهذه ليست كذلك لجواز ان يكون نظرا واحدا خاصا ونظرا  
 وحقيقة ويكون الاستدلال به استدلالا بعبارة النص  
 اما الخاص فكل لفظ وهو كالجنس متناول للمجمل والمشتغل  
 وما يكون دلالة بالطبع او بالعقل وضع لمعنى واحد يخرج به  
 ما لم يكن دلالة بالوضع والمشتراك ايضا لانه موضوع لمعنيين واكثر  
 معلوم يخرج به المجمل لان معناه غير معلوم للسامع قبل الحاجة  
 الى الاحتراز عنه لان هذا تقسيم بالنظر الى الوضع والمجمل معلوم  
 المعنى في اصل وضعه والاحمال عارض بسبب ازدحام المعاني به  
 الاستعمال لكنه لا يحتزن عنه نظرا الى الظاهر وفي الاحتراز به عن التشتت  
 فانه موضوع لمعنى من المعاني المختلفة على سبيل الابهام على قولهم  
 منه ان يكون معلوما من حيث الذات والابهام من حيث الصفات  
 لا ينافيه ولهذا جعلنا الرتبة المطلقة من قبيل الخاص كوضا اسما  
 لذات مرفوعة ولا ايهام فيه من هذا الوجه وان احتمل ان يكون  
 كافرة او مؤمنة على الانفراد صفة لمعنى اي على ان يكون اللفظ



متنا وانه مع قطع النظر عن ان يكون له افراد كالمسلم فانه موضوع  
 لمن له الاسلام وليس فيه دلالة على الافراد يخرج به العام كالمسلمين  
 فانه موضوع لمعنى واحد شامل للافراد فان قلت كلمة كل مستكرة  
 في التعريف لا شأنا للافراد والتعريف بالحقيقة قلنا لا استعداد ان كان  
 عرضه بيان القسمة وتطبيقه على الافراد لان القسمة للافراد ولهذا  
 عرف ابن الحاجب التوابع بقوله كل ثان با عرب سابقه من جهة واحدة  
 وهو اما ان يكون خصوص الجنس وخصوص النوع او خصوص العين  
 كالشاة ورجل وزيد لما كان مقصود الفقهاء معرفة الاحكام دون  
 الحقائق جعلوا اللفظ المشتمل على كثيرين متفاوتين في الحكم الشرعي  
 جنسا خاصا كالشاة فانه مشتمل على الرجل والذئبة والكلب  
 بينهما متفاوت حتى ان من اشترى عبدا فظن انه امة لم ينفقه  
 البيع واللفظ المشتمل على كثيرين متفقين في الحكم نوعا خاصا كالرجل  
 فان قلت الرجل ايضا مشتمل على كثيرين متفاوتين في الحكم كالجنون  
 وغيره قلنا كالمنا بالنسبة الى من له اهلية معتبرة وما ذكرتم من  
 العوارض واللفظ الذي له معنى واحد حقيقة عينيا خاصا كزيد  
 فان قلت العين اولى بهذا الاسم من غيره لعدم احتمال الشراكة فيه  
 وكان بالتقديم اولى قلنا انما قدم الكل لانه جزئي الجزئي ولا شأنا  
 في تقدمه طبعاً فقدومه وضعا للتناسب وحكمه اي الاثر  
 الثابت الخاص من غير اعتبار الموانع الصارفة عن الحقيقة ان يتناول  
 الخصوص قطعا تميز اي فاطما ارادة الغير فاذا قلنا زيد عالم  
 وجب الحكم بالعلم عليه فان قلت كيف ثبت القطع مع احتمال  
 المجاز قلت الاحتمال الذي لم ينشأ من دليل كالمعذور ولا يمنع  
 القطع الا بمرئ ان من لم يقع تحت حايطة غير مايل الاحتمال سقوطه بلام

وفلان

واذا كان ما يلا لا يلام ولا يحتمل البيان اي بيان التفسير لا يحتمل  
 بيان التفسير فان قلت هذا الحكم مع الحكم الاول متلازمان لان القطع  
 مستلزم لعدم احتمال البيان وكذا بالعكس فاي فائدة في ذكره قلت  
 القول الاول لبيان المذهب والثاني نفي زعم من قال بالخاص يحتمل  
 البيان حتى جاوز الزيادة عليه بخبر الواحد لكونه بيانا  
 لان البيان اما لاثبات الظهور وهو حقيقة اولالة الخفاء وفي  
 لائمة واثبات الثابت او نفي المثني لا يقال هذا مصادرة على المبدأ لان  
 المدعى عدم احتمال البيان والدليل كونه بيانا في نفسه فلا يجوز بهذا  
 تفريع ما ذكره من قوله ولا يحتمل البيان لما في التعديل اي الطرائفة  
 في الركوع والسجود والاستواء في القومة والجلوس بين السجدتين الثالث  
 بخبر الواحد وهو قوله لا اعني صلى في المسجد وترك التعديل ثم فصل  
 فانك لم فصل بيانا بامر الركوع والسجود وهو قوله تاركوا المسجد  
 على سبيل الفرض كما ذهب اليه ابو يوسف والشافعية لان قوله وتركوا  
 خاص معلوم معناه وهو الميلان عن الاستواء وكذا السجود معلوم  
 معناه وهو وضع الجبهة على الارض ولا يحتمل البيان ومن الحق التعديل  
 به فجعله فرضا يكون زائدا على النص بخبر الواحد ولا يجوز ان قلت  
 هب انه لا يحتمل البيان باعتبار المعنى اللغوي لكن لم لا يجوز ان يكون المراد  
 هو الركوع الشرعي وهو محتاج الى البيان قلنا لان كل معنى شرعي يخرج  
 الى قيد زائد على اللغوي ولكن سلمناه لكنه لاحتمال لم ينشأ من دليل وقد  
 تقدم جريانه فيد بقوله على سبيل الفرض لان الحاق الطل بنية بالركوع والسجود  
 على سبيل الوجوب جائز نظر الادلة وبطل شرط الولاء بكراوات وهو  
 ان يتابع في افعال الوضوء بحيث لا يخفى عضو قبل اتمامه مع اعتدال  
 اليوار وهو شرط صحة الوضوء عند مالك لا زعم واضب عليه ولو جاز تركه لفعل



مرة فليما للجواز والترتيب وهو شرط عند الشا في لقوله لم يقبل  
الله صلوة امرئ حتى يضع يده في موضع فغسل وجهه ثم يديه  
ثم للترتيب والتسمية وهو شرط عند مالك لقوله لم يوضو  
لمن لم يسم والنية وهو ان يقصد بوضوئه استحبابه الصلوة وهي  
شرط عند الشا في لقوله لم الاعمال بالنيا في اية الوضوء وهي قوله تعالى  
فاغسلوا وجوهكم لان قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وامسحوا  
برؤسكم خاصان معناهما معلوم وهو الاستحباب والاصابة واشترط هذه  
الاشياء بهذه الاحكام ليكون رتبة على التصريح في الجملة فان قلت  
فاما واجبة النية والخواتم في الوضوء كما اوجبه التعديل في الصلوة  
قلنا لو قلنا بالوجوب في مكمل الوضوء كما قلنا في مكمل الصلوة لزمنا  
بين الاصل والفرع قلنا بالسنة اقلها والتفاوت وفيه نظر لظهور  
التفاوت من وجه اخر فان الوضوء لا يلزم بالنداء والشروع والصلوة  
تلي ذلك كذا قاله الشرح ولما قلنا ان يقول هذا التفاوت بين الوضوء والصلوة  
وليس الكلام فيها بل في مكملها ومكملها لا يلزم ان لا بالنداء والاشارة  
فان النذر بالاعمال نية منفردة غير ملزمة فالوجه ان يقال للدلالة  
السمعية اربعة انواع قطع الثبوت والدلالة كالنصوص المفردة او  
المحكمه والسنة المتواترة وقطع الثبوت ظني الدلالة كالآيات المتواترة  
وظني الثبوت قطع الدلالة كاحبار الاحاد التي مفهوماتها قطع في  
الثبوت ظني الدلالة كالتفهم وماتها ظنية في الاول ثبت الفرض والثاني  
والثالث الوجوب وبالرابع السنة والاستحباب ليكون ثبوت الحكم  
بغير دليل خبر التعديل من القائل الثالث لانه امر بالاعمال فقلنا  
فقال لا اعرف في فصل فانك لم تفصل والامر للوجوب واما خبر  
فلا يدل على وجوبها لانها انما تجب في العبادات والوضوء ليس بعبادة

وذكر خبر التسمية لان مثله يستعمل في الفضيلة وكذا دليل الولاء  
وهو المواظبة يدل على تحاشن الفهل على الترك اذا اصل عدم الوجوب  
الا ترى ان النبي لم يوجب على المفضضة والاستنشاق مع استنائه وخبر  
الترتيب معارض بما روي انه لم يمسح برأسه فذكره بعد فراغه من غسله  
بلكفه والطهارة اي وبطل شرط الطهارة في اية الطواف وهي قوله  
وليطوفوا بالبيت العتيق اي القديم لانه اول بيت وضع للناس قال  
الشا في الطهارة شرط في طواف الزيارة لقوله لم الا لا يطوفن بهذا  
البيت محدث ولا عريان وقلنا شرطتها باطالة لان الطواف خاص  
معلوم معناه وهو الدوران بالبيت فلا يكون موقفا على القطر  
ولا يجوز ان يكون خبر الطهارة ببيان له لانه ليس يحمل فان قلت النص  
يحمل لانه ليس المراد بالطواف مجرد الدوران بالبيت بل يعتبر فيه سبعة  
اشواط وان يكون ابتداءه من الحجر الاسود قلنا لا اجمال فيه بالنسبة الى  
الطهارة لانه لا يدخل لها في معنى الطواف ولجماله كان بالنسبة الى  
الاشواط والابتداء فالتحق خبر العدد والابتداء ببيان له ولجماله  
هذا الوجه لا يتأني في عدم اجماله بوجه اخر كما في مسح الرأس فان حمل  
بحسب مقداره غير محتمل بحسب محله لا يقال الحمل ما لا يمكن العمل به  
قبل البيان وهذا ممكن العمل به لانه يخرج عن العبرة بآدنى ما يطلق  
عليه اسم البعض لانا نقول قد مر الشا في ثلاث شعرات لكنه  
مدحى لان من مسح برأسه ثلاث شعرات لا يقال انه مسح برأسه عادة  
فتبين ذلك البعض مجزا اولان ذلك يخص بغسل الوجه فلا يحتاج  
الى اجماع ذلك على حدة وتعالى ان يقول لان الاجمال من حيث تعدد  
لان الامر لا يقتضي التكرار ولا الاجمال من حيث المبدأ والاولى  
ان يقال ثبت العدد وتعيين المبدأ بالاحبار المشهورة وما يجوز ان



على الكتاب والتأويل أي ويطلق تأويل الشافعي القروء بالانفصال والى القروء  
وهي قود تعالى والطلقات يترجم بانفسهن ثلثة قروء يعني يترجم  
الطلقات المدخولت بين من زوات الاقران مدة ثلثة قروء والقروء  
مشتري مستعمل في الطهر والخض في الشافعي القروء على الاطلاق مستعمل  
بقوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن بعد ثلثين فان الامم  
خجى بمعنى الوقت كقولك اتيك نسلوة الطهرى وقتها فيكون وقت طهرى  
وقت عدتهن فلو كان المراد من القروء الخيض يكون الطلاق واقعا في حالة الخيض  
وليس كذلك لانه بدعة وليس ما مر به وبان الهاء في الثلثة تدل على  
ان الاطهار مرادة من القروء لان الطهر مذكر والخيض مؤنث وتايت العدد  
عكس التواثيق ولطوب عن اذية بان الامم فيه للعاقبة كما في قوله يردوا  
فلو ت اويان المراد من قوله لعدتهن لقبيل عدتهن اذا الطلاق سابقا عليها  
بدليل قراءة ابن عباس فطلقوهن قبل عدتهن كذا ترى من الزهرى وقتها  
وفي الكشف معنى اذية مستقبلا لعدتهن وعن الثاني ان الخيض وان كان  
مؤنثا فالقروء مذكروا استبعاد في تسمية شئ واحد باسمه المذكر والمؤنث كما  
في الخطبة والبرقلم اضيفت الثلثة الى الذكر في علامة التذكير وقلنا هذا  
باطل لان الثلثة خاص لعدد معلوم فلو حمل القروء على الاطهار استقصى عن  
الثلثة لانه اذا طلقها في الطهر جعل الشافعي ذلك الطهر محسوبا من العدة ويكون  
العدة قريبن وبعض الثالث لان العدة هو الطهر ليقول بين الدمين فيكون ركن نص  
الكتاب فلو حملناه على الخيض وطلقت فيها لا تكون تلك الخبضة محسوبة بالانفصال  
فيكون الاقران ثلثة كاملة فان قلت الثلثة كما لا يخفى لا تنفصل الا بدار ولا  
حمل القروء على الخيض بل المراد به لانه لو طلقها في الخيض اجنب تلك الخبضة  
فيكون التريص ثلثة قروء وبعض قروء قلنا ذلك البعض بالجنب من العدة  
لم يكن العدة الا ثلثة قروء فان قلت قد جاء النقص عن الثلثة في قوله تعالى

خج

الح شهر معلومات فان لثلاث شهران وبعض الثالث وادنى الجمع ثلثة  
قلنا الشهر عام مجوز ان يراد بعينه ثلثة اشهر الثاني اي كونا اربع  
الثاني مثبتا للحل الجديد ثابت بحديث العبد لا يقول تعالى حتى تنكح زوجا  
غيره تقر به موقوف على تقر بمسئلة مختلف فيها وهي ان رجلا اذا طلق  
امرأة واحدة او اثنتين فانقضت عدتها فنكحها باخر فطلقها و  
انقضت عدتها ثم عادت الى الاول فعدت الى اى يوسف يقول يثبت  
طلقات ويهدم الزوج الثاني الطلقة والطلقتين كما يهدم الثلاث وعند  
محمد وزفر وشافعي تعود بما بقى من الطلقات ولا يهدم الزوج الثاني ما  
دون الثلث وهذا الخلاف مبنى على ان الزوج الثاني في الطلاق مثبت للحل  
الجديد عندهما وغاية المحرمة الغليظة عندهم فن ذهب الى الاول قال  
اذا كان الزوج الثاني مطلقا فالاولى ان ينكح في الطلقة والطلقتين فيملك  
الزوج الاول بالطلقات ومن ذهب الى الثاني قال المحرمة تثبت الا في  
الطلقات فلا يكون للزوج حكمه في الطلقات لا في الطلقة والطلقتين اذا  
عرفت هذا حقن ائتمج محمد وشافعي وزفر يقولون فان طلقها فلا حل  
له من بعد حتى تنكح زوجها غيره فانه تعلقا جعل الزوج الثاني غاية للمحرمة  
الثابتة بالطلقة الثالثة وكلمة حتى موضوعة للعناية وهي غير مؤثرة  
في الحل بل سببه المحرمة فقط وانما ثبت للحل بعد طلاقها بالسبب السابق  
وهو كونها امرأة بعينية فالقول بانه مثبت للحل ليس محلا بالكتاب  
ولا بآياله لان حتى خاص معلوم معناه وهو النهاية بل كان اطلاق  
لان الكتاب يقتضى ان يكون الزوج الثاني غاية للمحرمة الغليظة وتكون  
غاية يقتضى ان يكون وجوده وعدمه قبل الثلاث بمنزلة واحدة  
اذ لا وجود للعناية قبل وجود العبا وجعله مثبتا حلا جديدا  
بقتضى خلافه فيكون اطلاقه لا يعلق بنفس الزوج لا يصح ان يكون



غاية الاصابة شرط بالاجماع لان الاصابة زيدت على النص بالحديث  
المشهور فيكون الزوج الثاني مع الاصابة غاية فأجاب الله عنهم بان محليته  
الزوج الثاني تثبت بحديث العينة وهو ما روى انه وم قال لامرأة وفات  
وقد ظهر بها ثلاثا ثم تكلمت بعبد الرحمن بن الزبير ثم جاءت بنتهم بالعينة  
وفات ما وجدته الا كمدية ثوى فقال النبي عليه السلام تريدان ان تقولا  
الى سرافعة فانت نعم فقالا نعم لا حتى نذوق من حيلته ويدوق هو من  
عيلتك غنى ثم عدم العود يذوق العيلة فاذا وجد لزوق وجد  
العود والعود رد الى الحالة الاولى وهو حالة حادثة لا بالسبب السابق  
لانه كان ثابتا والعود لم يكن ثابتا فتلك الحالة لا تكون الا حادثة  
والزوق علة العود فثبت به الحل الحارث لانه حدوث العلة يستلزم  
حدوث المعلول فيكون الزوج مثبتا للحل الذي عدم فقود يثبت  
طلقات ولو كان ثبوت الحل بالسبب السابق لم يكن الزوج الثاني محلا وقد  
سماه النبي عليه السلام محلا في قوله لعن امه المحلل والمحلل فان قلت ما  
معنى لعنهما قلت معنى اللعن على المحلل لانه تكلم على قصد الفراق والنكاح  
شرع للدوام صار كالنكاح المستعار واللعن على المحلل لانه صار سببا  
لمثل هذا النكاح والرد من اللعن اظهر احسانهما لان الطبع سليم  
ينفر من ففهما لا حقيقة اللعن لان النبي عليه السلام ما بعث لعنا فان  
صاحب الكشف تحمله لا بنا في كونه غاية لجواز ان يكون مثبتا للحل  
ومنهيا للحرمة فالقول بالتحليل ليس يترك العمل بمخاص بل عمل  
مخاصين الى هنا كلامه ولما قل ان يقول عدم المنافات متاف  
لوضع المسئلة لان الزوج الثاني اذا كان مثبتا للحل يهدم الطلقة  
والطليقتين واذا كان غاية للحرمة لا يهدمهما وتنافي اللوازم يدل  
على تنافي الملزومات فان قلت الحل ثابت في الطلقة والطليقتين فلو كان

ثاني

الثاني محلا يلزم اثبات الثابت قلنا لانهم لزومه لان الثاني اثبت  
حالا لم يكن قبله لان حله كان ناقضا وهو اثبت حالا كاملا اقلنا  
كنايتان عن العفوين وفي ذكره بصفة التفسير اشارة الى ان غيبوبة  
الطليقة كافية في الاجلاد وفي ذكر الزوق لطيفة وهو ان الزواجر  
مشروطة لانه شيع وبطلان العصمة عن المروق بقوله تعالى  
جزا لا بقوله فافكحوا اعلم ان القطع في السرقعة مع الضمان لا يجمعا  
عندنا سواء هلك المال في يد السارق واستهلكه وقال اشافني  
بجهم لانهما مختلفان حكما لان الضمان يجبر المحلل والقطع للزجر  
وسببا لان سبب القطع الجنائية على حقه تعالى وسبب الاخر الجنائية  
على حق العبد ومحملا لان محل احدهما اليد ومحل الاخر الذمة في  
قال القطع موجب انتفاء الضمان لقوله ثم لا عزم على السارق بعد  
ما قطعت يمينه لم يكن عاملا بهذا الخاص وهو قوله فافكحوا  
لانه لا ينبغي عن ابطال العصمة بل لا بد عليه بخبر الواحد فقد اشتم  
بما اشتم اشارة الى جوابه بقوله وبطلان العصمة يعني سقوط  
عصمة المال ثبت باشارة قوله جزا لان الجزا في الاطلاقات الشرعية  
اذا استعمل في العقوبات براديه ما يجب حقا لله تعالى في مقابلة  
فعل العبد ولان الجزا مصدر جزا بالهمزة بمعنى كفى وهو يدل  
على ان القطع جزا كامل كاف للسرقعة ولا يكون ذلك الا بتكليف الجنائية  
وهو انما تكمل اذا كانت واقعة على حقه لانه جنائية من جميع الوجوه  
والجنائية على حق العبد جنائية من وجه لانه مباح نظر الى ذاته  
وانما حرم حفظه على المال فوجب نقل العصمة الى الله ليكون حراما  
لغيره فلو بقيت العصمة في المال من جهة العبد لا يكون حراما عليه  
فان قلت لو انتقل العصمة الى الله يلزم ان لا يقطع كما سرقعة لانه قلنا



من شرط القطع ان يكون المال المرفوق معصوما قبل الرقة حقا  
للعبد ولا غير ليست كذلك وليس من ضرورة انتقال العصمة انتقال  
المالك الى الله لانه لو انتقل اليه نصارى مباحا وامتنع القطع والمرفوق  
مملوك للمالك ولهذا لو وجد قائما بعينه فله ان يترده والعصمة  
انتقلت الى الله فان انتقال العصمة دون المالك مشروع كالعصمة التي تترقى  
مملوكا ولم يبق معصوما فصارت محرمة العين لله تعالى فلو ان العبد  
ينتقل حال انعقاد الرقة ولكن انما يتقرر هذا اذا قطع بان ما  
يجب فيه ثمة تمامه بالاستيفاء فان قطع بين ان الحرمة كانت لله  
فلا يجب الضمان وفي المبسوط سقوط الضمان في الحكم ما فيما بينه  
وبين الله تعالى فحقة بالضمان فيما روي عن محمد فان لم يقطع بين انها  
كانت للعبد فحقة بالضمان فان قلت القطع شرع لصيانة حق العبد  
وفي القول بسقوط العصمة ابطال حقه قلت ان كان فيه ابطال حقه  
صورة ففيه تكليف معنى الحفظ عليه فكان الحفظ بالقطع خير له من  
الحفظ بالضمان فان قلت قد توجد العصمة بلا ملك فانه لو رقه  
مال الوقف من المستولى يجب القطع ولا ملك فيه لاحد قلنا لا  
فان الوقف باق على ملك الواقف حكما ولهذا يرجع الثواب اليه  
ولو سلمنا فالملك شرط في العصمة لانه لا بد له من متعلق حق  
الغير ليصير خصما وما لا الوقف كذلك ولذلك اي يكون الخصاص  
قطعي في معناه صح ايضا في الطلاق بعد الخلع وقال الشافعي  
لا يصح لان الطلاق لازمة ملك النكاح وقد زال بالخلع فلا يقع  
الطلاق بعد تلك المص بقره تعالى فان طلقها وهو معطوف على  
ما قبله وهو فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما  
فيما افترقا به معنى الآية ان عليهما اوطنتن بها الحكم ان لا يقيم

الزوج

زوجان حقوق الزوجية فلا تم على الزوج فيما اخذ ولا على المرأة فيما  
اقتدت به نفسها ومن اطلاق بالافترقا وهو الخلع نكته اوثق  
بعض وان طلقها بعد الثنتين سواء كانتا على مال او بدونه فاجب صحتها  
بعده فن ابطال الطلاق بعده لا يكون عاملا بالخاص وهو الفاء اعترض  
عليه بان الاستدلال بهذا الطريق مشكل لان المذكور في عامة التفاسير  
انها متصلة بقوله تعالى الطلاق مرتان يعني التطبيق الشرعي تطليق بعد  
اخرى على الطريق دون الجمع لانه بدعي لم يرد به حقيقة التثنية بل التكرار  
كما في قيل يعني فان طلقها بعد التطبيقين تطليق لغيره واستوفى ايضا  
ولان موجب الفاء الترتيب في الذكر وهو لا يوجب الترتيب في المذكر والمرفوق  
والا لما تصور الطلاق الثالثة في الخلع ولما يتصور الخلع في التطبيقين  
ولما عدد الطلاق اربع مرات في الطلقة الثالثة مرتبة على الخلع والخلع مرتبة  
على التطبيقين وكل ذلك خلاف اجماع واجيب عنه بان اسماله بقوله  
الطلاق مرتان هو اسماله بالافترقا لانه ليس بخارج عن التطبيقين  
لانه لم يذكر تطبيق اخر من جهة الزوج فيكافئه قبل فلا جناح عليهما  
فيما افترقا به في التطبيقين المذكورين ثم ترتيب على الافترقا الثالثة  
وذلك يفيد جواز وقوع الطلاق عقبا خلع فلا يلزم منه ان يكون  
الطلاق اربعا وموجب الفاء التعقيب والوصل في الترمذ والالتزام  
في الذكر وهذا لم يقل به احد واما عدم تصور الطلقة الثالثة بدون  
الخلع فغير لازم لان غاية ما يفهم من ذلك جواز وقوع الطلقة الثالثة  
بعد الخلع واما الاخصار فمخبر ابن يفرهم فان قلت على ما ذكرتم لا يكون  
المراد بقوله الطلاق مرتان الرجعي وقد اتفق المفسرون على ان المراد منه  
الرجعي قلنا انه رجعي على تقدير عدم الاخذ وعلى تقدير الاخذ فلا  
ولفان ان يقول هذا الوجه مبني على ان يكون الترتيب باحسان اشارة الى



تزوج الرجعة وأما إذا كان إشارة إلى الطلاق الثالثة على ما روينا أبو ذر  
العقيلي أن النبي عليه السلام سئل عن الطلاق الثالثة فقال لا وتزوج بأمانة  
فلا بد أن يكون قولها فان طلقها ثانياً بالحكم التبرع على معنى إذا ثبت أنه لا بد  
بعد الطلقين من الامتنان بالرجعة أو التبرع بالطلاق الثالثة فإن أثر  
التبرع فلا محل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره فلا يكون في الآية دلالة  
على شرعية الطلاق عقيب الخلع قالوا وإن ينكح بما رواه أبو سعيد الخدري  
عن النبي عليه السلام المختلعة بلحقها صريح الطلاق ما دامت في العدة  
ووجب مهر المثل بنفس العقد أي تجزئه بلاتاً خير في المفوضة  
عند نكاح بكر ولو ومن فوضت امرها إلى وليها وزوجها بلا مهر ونكحها  
من فوضتها إليها إلى الزوج بلا مهر وعند الشافعي وجوبه أما بالتمتية  
أو بالوطئ وفائدة الخلاف في نظري في المفوضة إذا مات أحد الزوجين في  
الدخول فقد نكح المهر وعند الشافعي لا يجب لقول ابن عباس في  
المفوضة حبسها للميزن ولا مهر لها وإذا دخل بها بحكم المهر اتفاقاً وان  
طلقها قبل الدخول فلا مهر لها اتفاقاً ونكح الممتعة فإن قلت لما وجب  
مهر المثل بالعقد وجب أن ينصف بالطلاق قبل الوطئ قلنا هذا ليس  
بقياس وإنما يعرف بالنقص والنقص ورد في المسمى دون غيره وكان  
المهر مقدراً شرعاً غير معناه في العقد عندنا وقال الشافعي سرح  
تقديره معروض إلى رأي العاقلين كما كان البدل مفوضاً إلى رأيهما  
في البيع والجارعة عمداً بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له أن ينكحها  
بما رويكم لما فرغ من المسائل ذكر الآية عقيبها على منصف النصف  
والشرع قد فان طلقها متعلق بقوله صحيح وقد مر بيانها وإن تنكحوا  
متعلق بوجوب يعني بين لكم ما يحل مما يحرم إرادة أن يتنكحوا النساء  
بالمهر فيكون أن يتنكحوا مفعولاً له ويجوز أن يكون بدلاً لما روي

ذو

ذلك وإن يتنكح هو المطلب بالعقد لا بالجارعة والمنفعة لقوله تعالى  
غير مسألين والمراد منه العقد الصحيح إذ لا يجب المهر بنفس العقد  
الفساد بما عاين بل يترتب إلى الوطئ فيجب المال عند العقد عمداً بالية  
للخوض لا لصاق فإن قلت المفوض من الآية أن العقد المشرع هو  
الملتصق بالمال فيلزم أن لا يكون العقد الذي يفي فيه المهر مشروعاً وقد  
حكيت بمعنى ذلك قلت لأن المهر وإن المهر لا ينشئ بنفسه فيكون المال  
ثابتاً عند العقد سراً سبياً أو نكاحاً في الخروج المهر إلى الوطئ فقد  
خالف النص وبطل مذهبه فإن قلت ثبت في الحديث أن النبي عليه السلام قال  
زوجتكما بأمانة من القارة فغير أن المهر ليس بمقدور بالمال قلت  
هذا خبر الواحد وهو غير مقبول لمعارضة نص الكتاب أو يقال البتة  
للسببية لا للمعاوضة قد قلنا ما فرضنا عليهم هذا متعلق بقوله  
وكان المهر وجه التمسك أن الفرض خاص موضوع لمعنى التقدير فيجب  
أن يكون المهر مقدراً لأنه في تعيين المقدار محل فليحق البيان بقوله  
ثم لا مهر أقل من عشرة دراهم وأما كونه مقدراً شرعاً فلأن الكفاية في  
قوله فرضنا لذات المتكلم فدل ذلك أن متوطئ التقدير هو الشارع فمن  
لم يجعل المهر مقدراً شرعاً كان منبطلاً للنص لا عاملاً به اعترض عليه  
بأنه لا يتم أن الفرض خاص في التقدير بل هو مشترك لأنه ينبغي بمعنى القطع  
يقال فرض الخياط الثوب ويعني البيان كما في سورة الزلزالها وفر  
ضناها أي بيناها ويعني الإيجاب بل في الآية حمله على الإيجاب أو  
بقربة قوله عليهم لأنه يقال أوجب عليه ولا يقال قدر عليه وبقرينة  
قوله وما ملكت أيمانهم فإن نفقة الأما وكوتهن ولجبة عليهم  
ومعنى التقدير لا بتقدير في حقهن لأنه لم يقدر على المولى إلا ما  
شيئاً ويمكن أن يجاب عنه بأن الفرض حقيقة في معنى التقدير لا في غالب



الاستعمال فيه لا سيما في ان يقع يقال فيض النطق اي قدس بها  
 وتسمى انما فيض في ان يكون لها ما مقدرة وان ثبت انه حقيقة في ثبت  
 انه مجاز في المعاني السابقة لان اللفظ اذا ادرين الاشتراك والمجاز في العمل  
 على المجاز اولي لان قرينة واحدة في المجاز كافية وفي المشترك يحتاج لارادة  
 كل معنى من معانيه في قرينة واحدة وان قرئت وما ملكك بما منهم قرينة  
 هي انه بمعنى الايجاب لان اللفظ بمثابة تكرار الفعل فكانه قال قد علمنا  
 ما فرضنا عليهم فيما ملكك بما منهم فيكون الغرض المقدر المتأنيب عند اللفظ  
 بمعنى الايجاب والمذكور بمعنى التقدير كما في قوله تعالى ان الله سبحانه  
 من في السموات ومن في الارض الى قوله وكثير من الناس لان معنى السجود  
 المذكور الخضوع ومعنى التقدير في كثير من الناس وضع بجهة وهذا  
 حقيقة وذلك مجاز كذا قاله الشرح وفيه بحث من حرف العطف اما  
 ان يكون بمثابة الفعل السابق من حيث اللفظ والمعنى اي سجد  
 بمعنى الانقياد واما ان يكون بمثابة من حيث اللفظ والهاملية  
 لا من حيث المعنى والاول غير جائز لان السجدة بمعنى الانقياد من  
 في جميع الناس لا في كثيرهم وفي الثاني يلزم المذهب من غير دليل ذلك  
 يقال زيد يضرب وعمر على معنى يضرب عمرو فراد من الضرب الاول  
 الفرق من الثاني استعمال اللفظ يضرب ويمكن ان يجاب عنه بان عدم  
 قولهم لا تقدم القرينة على ان المراد من الضرب الاول الفرق من الثاني  
 الضرب والاية ليست كذلك لان فيها قرينة على ان المراد من السجدة الاولى  
 الانقياد ومن الثانية وضع البهية واما صلة عليهم فلتعنيهم من  
 الايجاب ويمكن ان يقال سائرنا ان المراد به الايجاب لكن المتعاضل  
 على ذلك التقدير ايضا لانه يصير التقدير قد علمنا ما اوجبتنا  
 على الذواجر من المهر وغير ذلك وكل معلوم مقدس فيكون مقدس

عنه

عند الله وذلك مجاز في حقنا فينبه النبي عليه السلام بالمحدث المذكور  
 ولين سلطنا ان المعلوم ليس بمقدس فاما وجب الله غير معلوم وذلك  
 مجاز ومنه اي من الخاص الامر وهو قول القائل لغيره على سبيل المد  
 استعمال الفعل لغيره بالقيد الاول عن الفعل والاشارة وبها  
 القيد الثاني عن الدعاء والاشارة في قوله افعل بينين الوجوه  
 لا يكون امرا او قيدا بالسبيل شارة الى ان العلوي الواقع ليس طحا  
 ان مصدره فعل من هو ادنى حاله عن المأمور على وجه الاستعلاء  
 يكون امرا ولهذا ينسب الى سوال الادب والمراد بقوله افعل ما يكون  
 مستقفا على طريقة الفعل وهي القاعدة المشهورة في استخراج الامر  
 من المضارع ذكر في شرح الاكل في قوله لزوج امر القائل عن التعريف  
 والاصوب ان يقال مراده من الفعل ما يدل على طلب فعله ان الامر  
 يخرج بهذا قول من قال لمن دونه اوجبت عليك ان تفعل كذا اعلم  
 ان الامر يطلق على نفس صيغة الفعل صادرة عن القائل على سبيل  
 الاستعلاء وعلى نفس التكرار بالصيغة وكذا القول يطلق بمعنى  
 المقول وبمعنى المصدر ويمكن تطبيق التعريف المذكور على الاعتبار  
 لكن كونه بمعنى المقول اولي لان الامر والنهي من اقام الالقاء  
 والالقاء شتم من اللفظ والقائل ان يورد عليه بان اراد  
 اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة افعل عندهم  
 امر سواء كان على طريق الاستعلاء فقد تكون للتوبيخ والتعجيز  
 وتكون كذلك وليست بامر لانه لم يستعمل للطلب قد مر الامر لان  
 ما يجب على المكلف اوله الايمان وهو بالامر ويختص مراده  
 يعني مختصا لمراده من الامر وهو الوجوب بصيغة افعل لانه  
 لذلك المراد حتى لا يتضاد الوضوب الا من هذه الصيغة اعلم

او غيره وان اراد اصطلاح الاصول  
 فغير مانع لان صيغة الفعل على طريق  
 الاستعلاء



ان اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى لا المعنى كالمترادف وقد يكون  
العكس كالمشترك وقد يكون الاختصاص من الجانبين ولما كان لا يتصور  
هنا من الجانبين تعرض المصنف لهما الجانب المعنى بقوله ويجتنب  
مراد به بصيغة وتجنب اللفظ بقوله لازمة وقدم الاول لانه هو  
المقصود من هذا الباب وفيه سر على من زعم ان الامر مشترك  
بين الوجوب والتدب والاباحة حتى لا يكون الفعل موجبا  
فندا لبعض اصحاب الشافعية فانه قد ذهبوا الى فضل النبي عليه  
السلام الذي ليس له ولا طبع مثل الاكل والنوم ولا مخصوصا  
به مثل وجوب التجهد موجب وقصر جميع الخلق الى اطلاق  
لفظ الامر على الفعل اذ لا خلاف بيننا وبينهم في ان الامر اسم  
لما هو موجب وان الوجوب لا يستفاد الا من الامر وانما الخلاف  
في ان الامر هل يطبق على الفعل حقيقة ام لا فيجوز ان يطلق لقوله  
تعالى وما امر فرعون برشيده اي فقد لان الموصوف بالرشد هو  
الفعل وعندنا لا يطلق شكوايان النبي ام يشغل عن اربع صلوات  
يوم الخندق فقصصهم مرتبة وقاله صلواتكم انتم في فعل  
المتابعة لازمة فثبت ان فعله موجب للمتابعة عن الوصال هذا  
اشارة الى متصل العامة وهو ما روي انه وم واصل فواصل  
اصحابه فانكر عليهم الموافقة في وصال الصوم بقوله عليه السلام  
ايكم مثلي اي ابيت يطعمني مني ويسقي فدل ان فعله ليس موجب  
والاصحاب الانكار عليهم وطلعت النصارى وهو ما روي انه عليه الصلوة  
والسلام كان يصلي باصحابه اذ طلع نعليه فتنهوا نعالهم فلما قضى  
صلوته قال ما حاكمكم على النعالكم نعالكم قالوا وانك انصت  
نعليك قال ان جبرائيل اخبرني ان فيها قذيرا اذا جاء احدكم ليحدثكم

فليست

فليست فان روي في نعليه قدما فلم يسمه وليس فيها هذا بل على  
ان الفعل غير موجب والا لكان عليه كذا في الكسفة وجامع الاسرار  
وذلك لان يكون الانكار لم يكن للمتابعة بل لان الصوم الوصال كان  
مخصوصا به عليه السلام ولهذا اعل ببقوله يطعمني مني ويسقي وكذا في قطع  
النعال اعل الانكار باخبار رجب بن عبد الصلوة والسلام وكيف يجوز  
الانكار على غير الاشباع وهذا مرنا به بقوله سبحانه وتعالى فاتبعوني  
بحسبكم اية وايضا هذا الدليل مشترك الدلالة بان يقال لو لم يكن موجبا  
للاشباع لما اتبعت الصحابة وفهمهم الاشباع دليل لهم والوجوب  
استفاد بقوله صلواتكم انتم في فعله اصله بالفعل اذ لو كان  
الفعل موجبا لما كان الى الامر حاجة هذا جواب عن تركهم بالحدث  
وسمي الفعل به اي بالامر لانه سببه اي لا صريحا بالفعل فهو  
ماء موزيه فيقال له امر شبيه للفعول بالمصدر هذا جواب عن  
تركهم بالاباة لكنه جواب شبيه لانه كان له ان يمنع ويقول لانه ان  
المراد من الامر بالفعل لان الرشد بمعنى الصواب والقول متصف  
به كالفعل ولان سلم ذلك فاطلافة مجاز لانه سببه الا ان الامر  
بمعنى الفعل يجمع على امور ومعنى القول على اوامر كذا في الكسفة لكنه  
غير مستقيم لان امر على صيغة فعل لا يجمع على فواعل البتة اللهم  
الا ان يجعل اوامر جمع امرة كان صيغة افعل جعلت امرة مجازا  
وهذا التاء ويل جمع منى على نواه ويمكن ان يقال يجوز ان يكون  
اوامر جمع امرا مبنيا على غير واحدة نحو اوهط في جمع رطط  
وموجبه اي موجب الامر المطلق الوجوب لا التدب  
كما ذهب اليه بعض الفقهاء كقولهم تعالى فكاتبوههم متمكين  
بانه لطلب الفعل فلا بد من ترجيح على الترك فادنى الترجيح التدب



والاباحة كقولنا فاصطادوا لادن الامر يقتضي جن المؤمنين به  
ومن ضروريه ان تكون من الاقدام وذلك بالاباحة والتوقف  
كما ذهب اليه طائفة من ان الامر مشترك بين هذه الثلاثة لانه  
مستعمل في هذه المعاني من غير ترجيح احدها والاصل في الاستعمال  
للمعينة فاذا صدر امر لادن يتوقف فيه ما لم توجد قرينة  
تعين احدها قلنا لهذا فاصطادوا الصياد استعملوا الامر  
رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير توقف ولو لم يكن موجبا لطلبوا  
دليلا اخر للعلية سواء كان بعد الخطر وقبله يعني موجبه  
الوجوب عندنا سواء كان الامر واردا بعد المنع وقبله بهذا  
نريد نقول بعض اصحاب الشافعي فانهم قالوا موجبه في اغلب  
الاستعمال قبل الخطر الوجوب وبعده الاباحة كقولنا تعالى واذا  
خلقتهم فاصطادوا قلنا الاباحة ما فهمت من الامر بل من قولنا  
قل لعل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح والخطايا سابق لا يصح  
دليلا عليها لانه كما جاز ان تنقل من المنع الى الاذن جاز ان تنقل  
الى الوجوب والاستعمال مشترك فانه جاء بعد الخطر للوجوب  
كقولنا فاذا اسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين ولئن سلمنا انها  
فهمت من الامر لكن كلامنا في الامر المجرد عن القرائن وما ذكرت  
قرينة على عدم الوجوب وهي ان الاصطبار شرع لنا ولو وجب لنا علينا  
لانا انما على الترتيب في هذه الامور على موضعها بالنقض لانها الخيرة  
عن المأمور بالامر هذا دليل نقول وموجبه الوجوب وهو قول  
عامة العلماء بالنقض وهو قولنا ما منعك ان لا تشهد اذا امرتك  
بعد قولنا لا تشهد والامر فانه وردح معرض الذم على مخالفة فعله  
ان لا يغيب المأمور في فعله ما امر به وهو دليل الوجوب وقيل ان المراد بالنقض

قوله تعالى وما كان للمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون  
لهم الخيرة من امرهم واستحقاق الوعيد لتاركه بقوله تعالى واليهم  
الذين يخالفون عن امره اي امر النبي وهم ان نصيبهم فتنه او يصيبهم عذاب  
اليم فانه تخافونهم وحذرهم من اصابة الفتنه في الدنيا والعذاب في  
الاخرة بسبب مخالفتهم الامر لان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية ولا  
يكون في مخالفة الامر خوف الفتنه الا ان كان المأمور به واجبا فان قلت  
عن امره ليس بعام لانه مفرد فلا يقتضي ان يكون مخالفا كل امر مأمورا  
بالحذر قلت انه عام لانه يجوز استثناء مخالفة كل واحد من افراد الامر  
عنه وجواز الاستثناء علامة العموم فان قلت يجوز ان يراد مخالفة الامر  
انكار حقيقته فلا يدل على وجوب اتباع المأمور به قلت موافقة النبي  
عبارة عن تقرير مقتضاه ومقتضى الامر هو اتباع المأمور به ومخالفة  
تركه واما اعتقاد حقيقت الامر فاما هو موافقة الدليل على حقيقته  
لاموافقة الامر فان قلت هذا انما يتم على تقدير وجوب الحذر وهو من  
الشرع قلنا المفهوم من الآية التهديد والحق الوجوب فوجب ان يكون مخالفة  
الامر حراما بالحق بالوعيد ودلالة الاجماع لانهم اجتمعوا على ان الموضوع  
الطلب الفعل هو الامر فيكون الطلب كاملا لان الاصل في كل شيء الكمال وكما  
الطلب انما يكون اذا لم يرخص الطالب في ترك المأمور به اذ لو رخص لم يكن  
مطالبيا من كل وجه وهذا الاجماع يدل على ان موجب الامر الوجوب وانما  
قال دالة الاجماع لان الاجماع المذكور لم يقع على نفس المدعي وانما  
يدل عليه فان قلت لان الاجماع لان غير الامر ايضا يدل على الطلب  
ولمذا لو قال الشارع اوجبت عليك او اطلب منك ثبت الوجوب قلنا  
كلامنا في الموضوع للطلب وما ذكرت اخبار عن الطلب لا موضع له  
والمعقول اي الدليل العقلي وهو ان كل مقصد من مقاصد الفعل



كما في الخلق والخلق والاستقبال مختص بعبارة والواجب اعظم مقاصد  
 لأنه مناط الثواب والعقاب فلان نوضع له عبارة كان اولى وهي الامر  
 فان قلت هذا اثبات للغة بالقياس وهو باطل قلت القياس لاثبات  
 عدم اصالته لثبوت لاثبات اللغة وفي المعقول هو ان السيد الامر  
 غلامه بفعل ولم يفعل استحق العقاب ولو لا ان الامر للوجوب  
 لما حصل ذلك وقد يقال الامر متعدد لازمة الاعتبار فالامر لا يتحقق  
 بدون الاعتبار كما لا يتحقق الكسر بدون الراكب ونظرا الى اصل الوضع  
 لكن لو كان الوجود لازما للامر لسقط اعتبار العبد بالكلية ومار  
 ملحقا بالجمادات وهو بطلان فحق المشارع الوجود الى الوجوب لا يمتنع  
 الى الوجود فضلا عن الحق للفظ بالقدرة الممكن والمراد بقولنا الامر حقيقة  
 في الوجوب الحقيقة الشرعية لا الظرفية لان الوجوب ليس له مرجع  
 وفيه نظر اما اوله فلان الخلاف في صفة الامر نحو الفعل وغيره لا في لفظ  
 الامر فلا يكون الدليل واريا على المدعي واما ثانيا فلانه لا يرد اما ان  
 به الازمة الحقيقية او اللغوية لا سبيل الى الاول لتحقق الامر عند انقضاء  
 الالتمار يقال امرته فلم ياتر ولا الى الثاني لانه لا يتم ان الاشارة بمعنى  
 الامتنان لازمة بل بمعنى صيرورته ما موركا كسر لازمة الانكار  
 بمعنى صيرورته منكرا كعب وان الالتمار بمعنى الامتنان ليس لازمة  
 بل هو متعدد يقال اتمر امر فلان اي امتثله واذا اراد به الالباب  
 او التذنب لما بين ان موجب الامر هو الوجوب وقد كان يطلق  
 على التذنب والاباحة شرعا في بيان وجه ذلك الاطلاق فقيل انه  
 حقيقة لانه بعضه وهو مختار فخر الكلام بمعنى الاباحة جزء  
 من الوجوب الذي لا يمكن مباحا لا يكون واجبا وكذا التذنب  
 جزء منه لان الواجب ما يثاب على تركه ويعاقب على تركه والامتنان

ما يثاب

ما يثاب على فعله فكان حقيقة فيه كما لو اراد من الله بعضه وكما لو اراد  
 لفظ الانسان على مقتضى اليد فكان حقيقة قاصرة وفرد اي قال لا يركب  
 والخصاص لا يكون حقيقة لانه جاز اصله اي اصل الموضوع له وهو الوجوب  
 يعني لزم التذنب والاباحة عدم الاستحقاق بالعقوبة بتركه ولو لم يترك  
 الاستحقاق ببا بتركه فيكون الوجوب والاباحة والتذنب غيرين للثاني  
 بين لازمه فاستعمل الامر فيها مجازا فان قلت كيف اختار في الاستعمال  
 كونه حقيقة فيها وتكون ما جاز من الوجوب غير مسلم اذ ليس التذنب  
 والاباحة مجرد جواز الفعل حتى يكون جزء من الوجوب بل الثلاثة انواع  
 متباعدة داخلية تحت جنس الحكم فيختص الوجوب بامتناع الترك والتذنب  
 بجواز مرجوها والاباحة بجوزها على التساوي وعلى تقدير جزمها بكونها  
 استعمال للفظ في غير ما وضع له فينبغي ان يكون مجازا قلت ليس معنى  
 كون الامر للتذنب والاباحة انه يدل على جواز الفعل وجواز الترك مجزا  
 او متساويا حتى يكون المجمع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطيف الفعل  
 ولذا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناها انه يدل على الجزء الاول من التذنب  
 والاباحة وهو جواز الفعل الذي هو مبتدأ الجنس لهما والوجوب  
 من غير دلالة اللفظ على جواز الترك وامتناعه وانما ثبت ذلك بالقرينة  
 فلا خفاء في ان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل  
 مع امتناع الترك فاستعمل الصيغة الموضوع للوجوب في مجرد جواز  
 الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء فان قلت فعل هذا لا فرق بين قولنا  
 هذا الامر للتذنب والاباحة اذ المراد انه مستعمل في جواز الفعل قلت  
 المراد بكونه للتذنب انه مستعمل في جواز الفعل مع قرينة دالة على اولوية  
 الفعل والترك بكونه للاباحة انه حال عن ذلك كما اذا قلنا رمى حيوانا  
 وطار حيوانا فعلم من الاول انه انسان اراد في الاسلام من غير ما وضع له



المتن الحاشي بنار على عدم اطلاق الغير على الجز على ما عرفت من تغير  
الغير في علم اصول الكلام وهذا بحث رقيق لا يتم الا بما من التحقيق  
وبه سقط نظر بعض الناجين بان الاباحة ليست بعضها من الوجوه اما  
ولا يقتضي اي الامر بالطلاق التكرار اي لا يوجبها ما فرغ عن بيان ذلك  
الامر بالوجوب وعكسه ارد ان يبين ان هذا الاختصاص هو بوجوب  
التكرار بلا قرينة اوله وان لم يوجب كل محتمل اوله التكرار ان فعله  
ثم يعود اليه قال بعض اصحابنا انه يوجب التكرار المستوعب جميع العود  
اذا قام دليل منه لان اقرع من ما يس كان من اهل السان فتم التكرار  
من الامر بالي فقال الغامنا هذا لا يثبت فان قلت لو ذكر لما سئل قلت  
سكاه لعنه ان لا يخرج في الدين وان في كل الام على موجه من التكرار  
حرما عظيما فثبت الامر بالطلاق لان الامر بالقيود بقرينة التكرار  
او المرة بغير ذلك انما قال ولا يحتمله وقال انما في محتمله لان  
اصيب محتمل من اطلب منك ضربا او سكره في الاثبات تخفى لكنها  
يحتمل العموم وتخص عليه بقرينة تفتن بها كقولها تتاول عواشيو  
كثيرا وصفه بالكثرة ولو لم يحتمله لما صح ذلك سواء كان معلقا  
بالشرط كقولنا وان كنت رجيا فاطهر او مخصوصا بالوصف  
كقولها تقا والصلوة لدول الشمس فان الامر بالصلوة مقتيد  
بتحقق وصف دلوكها اي عزوها اوله يكن فان بعض اصحابنا قد  
انه بغير التكرار اذا كان معلقا بشرط او مقتيدا بوصف لان الفعل  
يتكرر بتكرار الجباية والصلوة تتكرر بتكرار الدولك لان في الكثرة  
ورد هكذا وفي السنة ايضا كقولهم الوضوء في كل يوم سائل  
اي ليوضوا الوضوء يتكرر بتكرار الدم لكنه اي مفهوم الامر  
يقع على اقل جنسه اي جنس الفعل المأمور به وهو الفرض حقيقة

حقيقة بلانية او محتملة اي فالمفهوم من حيث انه فرد اعتباري حتى اذا  
قال لها الزوج لامرأته طلق نفسك انه يقع على الواحدة الا ان ينوي  
اي الزوج المثلث فيقول الثالث ان طلقك نفسك ثلثا او ثلثيها في النية  
لانه محتمل ولا تعد نية التثنية بمعنى لو نوى الزوج من فرد طلقك نفسك  
لا يقع لانه ليس بفرد حقيقة ولا اعتبارا والاصل ان الفرد الحقيقي موجه  
والاعتباري محتمل والعدد لا موجه لا محتمل والاصل ان موجب اللفظ  
يثبت باللفظ ولا يقتضي النية ومحتمل اللفظ لا يثبت الا اذا نوى اما لا يحتمل  
اللفظ لا يثبت وان نوى فان قلت لو لم يحتمل الفرد العدد لما صح تفسيره بقرينة  
طلق نفسك ثلثين قلنا لا لانه تفسير بن تفسير لان مطلق الامر وقوعه على الفرد  
الحقيقي ففسيده بقرينة عن موضعه الاصل وتبدا قالوا يقع الطلاق  
بالعدد لا بالصفة حتى اذا قال لامرأته طلقك ثلثا او قار واحدة  
ثالث بين ذكر العدد لا يقع شيئا وتعالى ان يقول هذا بعد التسليم  
مشقلا ان الواحد موجه فكيف يكون افتراء به تغييرا بل يكون تفسيرا  
الا ان يكون المرأة املة فيقع نية التثنية لانهما جنس طلاقها وكذا القول  
لاجنبى طلق امرأتي الا ان في المرأة يقتصر على المجلس حتى اذا قامت من المجلس  
يقول لها لاية الطلاق في الاجنبى لا يقتصر فان قلت قول طلقك مثل طلق  
فلا صح في نية التثنية قلت لا لانه اعتبار وهو يقتضي وجود الخبر بالضرورة  
ثبت صدقه وهي تنفع بالواحدة لان مقتضى لا غم له واما قول طلق قامر  
وله اشق ايجاد المأمور به وهو الطلاق فصار الطلاق مذكورا حكما  
فصح التثنية لان صيغة الامر مختصرة من طلب الفعل وهو مقدر بالضرورة  
بالمصدر اي بلفظ المصدر الذي هو فرد سواء قدس مرقا او متكررا  
هذا ومن المذهب المختار وهو ان الامر لا يوجب التكرار ولا يحتمله فان  
الفرد والعدد ثنائيان لان الفرد ما لا تركيب فيه والعدد مركب فالفرد



لا يقع على العدد ولما قلنا ان يقول قول هو قوله ان اراد به انه موضوع للفرد  
من حيث هو فلا يرد ذلك لانه موضوع للطبيعة الجنسية مطلقا من غير  
استمرار بالوحدة ولما قلنا ان المصدر لا يثنى ولا يجمع الا عند قصد الا  
نوع او العدد وان اراد ان لفظ قد بمعنى انه ليس بثنائية فليس كذلك لان  
ذلك مانع من احتمال العدد وانما يكون كذلك ان لو لم يكن موضوعا للجنس  
كالانسان قال الله تعالى ان الانسان ليطغى فلا تثنى باحتمال الا ان لا يفرق  
والانكرار سوى انه يراد بقاء كل فرد من افراد الفعل ومعنى التوحيد في  
في الفاظ التوحدان جمع واحد وانما قلنا كاشافة خاتمة فخصه وذلك بالقرينة  
والجنسية والثنائية يفرق اي يمكن ان يعيد منهما اي من الفردية والجنسية  
وما تكرر من العبادات في سببها هذا الجواب فن قال لا واما المتعلقة  
بالمفيدة فتكرار بمعنى تكرار معدولات او امر الشرح باعتبار تكرار الشرح  
الذي هو معنى العلة او الوصف الذي هو علة فان قلت كلامنا في  
تكرار موجب الامر وهو وجوب الاداء والاسباب لا تتعلق بها في ذلك  
بل المتعلقة به نفس الوجوب فلا يكون مما نحن فيه قلت التكرار في وجوب  
الاداء لا يكون الا بتكرار نفس الوجوب والسبب الخاص ان الفريقي قالوا  
بالتكرار لكن شئنا ان السبب وهم يستدلون الى الامر بشيء على ان نفس الوجوب  
ووجوب الاداء ثابتان بشئ واحد عندكم فان قلت هذا مستحيل يقولون ان ذلك  
الدار فانت طالق لا يتكرر الطلاق بتكرار القول قلت الانسان لا يجعل  
شيئا علة للحكم بل يلزم من تكرره تكرر الحكم الا يرى انه لو قال اعتقت  
عائنا لسواده وكان له عبد اخر اسود فانه لا يفتق عنه ولو جعل الشارع  
شيئا علة للحكم يلزم من تكرره تكرره باجماع القابسين لا بالاداء  
بموجب اللفظة حتى لو قال لعبدك اشترى اللحم ان دخلت السوق فالامر  
لا يقتضي التكرار بالاجماع وانما قلنا ذلك على الدليل علمنا ما تكرر ايضا

ايضا على الدليل لا على الامر وعلمنا شافعي ما احتمل التكرار تلك المرأة  
في قوله تعالى ان تطلق نفسها ثنتين اذا نوى الزوج بها لانه نوى تطلق  
كلامه وان لم ينو او نوى واحدة قلنا ان تطلق واحدة وكذا عند من قال  
هو جبه التكرار لكنه اذا لم ينو قلنا ان تطلق واحدة وثنتين وثلاثا وكذا  
اسم الفاعل على بدل على المصدر ولا يحتمل العدد اختلف في السارق هل يقطع  
اطلته الاربعة ام لا فعندنا لا يقطع وان سرق ثانيا يقطع رجله اليسرى  
وإن سرق ثالثا يحبس حتى يتوب والشافعي قال ان سرق ثانيا يقطع يده  
اليسرى وفي المرة الرابعة يقطع رجله اليمنى لقوله من سرق فاقطعوه  
وإن عاد فاقطعوه وإن عاد فاقطعوه وإن عاد فاقطعوه ولقوله تعالى  
السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والايدي جمع عام متنا واليمين  
واليسرى شملها على اليمين ابطال اطلاق الايدي وصيغة الجمع ايضا لانها  
يمتثلن لايماننا وذلك جرى مجرى السخ عندكم وانما استدلوا بان مصدرة  
السارق والسارقة لا يحتمل العدد حتى لا يراد بآية الرقة الاسرقة  
واحدة لانه لو اراد كل السرقات لم يجب القطع الا بعدد سرقاتها وذلك لا يعرف  
الا بحد السارق وذلك منه بالاجماع وبالفعل الواحد لا يقطع  
الايد واحدة وهي اليمنى بالسنه قوله وفعله وقراءة ابن مسعود ايمانها  
مكان ايديهما وبالاجماع فليس في اليسرى مرادة ولم يمكن ههنا تكرار القطع  
بتكرار الرقة لغزوات المحل وهو العين بخلاف تكرار الجلد بتكرار الزنا لان  
المحل وهو البدن باق والمحل من الشافعي ان قراءة ابن مسعود مشبهة  
بحد نقيض المطلق بها وقوله نقيض المطلق شئ عندكم غير مفيد لانه  
استدلوا بما لا يبراه نعم ايضا وان مثل ذلك اذا كان في مقام الدفع واما في  
مقام الاستدلال فلا يفيد وصيغة الجمع تكون مجازا عن التثنية كما في  
لقد صفت فلوكيما وعلم الامر لما فرغ من بيان موجب الامر وعدمه



الشرع في بيان ذلك الواجب وهو بالقصة الاولى نوعان اوله  
وهو تسليم عين الواجب اي اخرجته من العدم الى الوجود او تسليم  
كل شيء بما يناسبه فو تسليم كالجنى نجمل الاداء والقضاء ويقود عين  
الواجب خرج القضاء والنقل بالامر وهذا اشارة الى ان المراد منه  
افعال الخواارج لا ما في الذمة قبل الامر وهو نفس الواجب لان ذلك  
ليس بالامر بل بالسبب فيسقط ما قبل كيف يمكن تسليم نفس الواجب  
وصفي في الذمة لا يتصرف فيه فان قلت تسليم الافعال وهي اعم من غير  
منقول قلنا لها حكم الجواهر شرعا ونهذ انوصف بالبقاء فان قلت تسليم  
العين كيف يتصور والديون بقضي بامثالها لا ما عيناها قلت العقيدة  
والمثلية ليست بالقياس الى ما في الذمة بل بالقياس الى ما علم من الامر  
فان المأمور به ان كان عين ما علم فهو الاداء زاد صاحب المنتخب في  
وهو المستحق في الاداء والقضاء لان التسليم الى غير مستحقه لا يكون  
اداء ولا قضاء ففضل للاحتياج الى هذا القيد لان قول بالامر يعز منه  
التسليم المستحق لان الامر ورد به اوله من معنى التسليم تحصيل السلامة  
ونفي اداء ما وجب انما يكون اذا سلمه الى مستحقه وزاد بعض في الخبر  
وهو في وقته لان التسليم في غيره لا يكون اداء ففضل انما اهل الامر هذا  
القيد ليعبر عن الوقت كالزكاة والكفارة يقال ادرك زكاة ماله وطعام  
كفارته اكلان هذا التعريف على قول من خصص الامر بالوجوب واما  
على قول من جعله حقيقة في الذم فالاداء تسليم ما طلب من الغير بعينه  
فيذم في النقل وقضاء وهو تسليم مثل الواجب اي بالامر فلا يقضي  
النقل لانه غير مضمون بالترك اما اذا شرع فيه فافسده فيقضي بكون  
واجبا عليه بالشرع فان قلت كان عليه ان يزيد فو من عهده اي من عهد  
المأمور به بان يكون حقه اذ لم يرد في ذم الغير لادبته لا يكون قضاء

فهنا الواجب بالامر تسليم مثل الواجب من عهده لا تسليم مثل الواجب  
مطلقا فلا احتياج الى هذا القيد ويستعمل احدهما مكان الآخر اي يستعمل  
الاداء مكان القضاء كقوله ثبت ان ادرك في الامس والقضاء مكان الاداء  
كقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانكروا اي اذيت لان المراد منها الجمعة وهي  
لا تقضي مجازا ونعمون كلامه ليس متعلق بالعينين حتى تجوز الاداء  
بنية القضاء وبالعكس لان كل واحد منهما خاص بمعنى اصطلاحا فاذا قيل  
في غيره يكون مجازا وجعل في الاسلام القضاء حقيقة في معنى الاداء لانه  
متسع يعني بمعنى الفراغ وهو موجود في تسليم العين والمثل والاداء فيه  
معنى شدة الرعاية في الخروج عن الرمة وذا في تسليم عين الواجب والقضاء  
يجب بما يجب به الاداء وهو الامر عند المحققين من اصحابنا ويقولون  
الشافي خذوا البيوعين وهم العراقيون من مشايخنا وعامة اصحابنا  
فانهم قالوا القضاء يجب بامر جديد لان الواجب في العبارة الموقفة  
انما عرفت قربة في وقتها وقد فاءت فضيلة الوقت بحيث لا يمكن تداركها كما  
قالهم من فاته صوم يوم من رمضان لم يقض صيام الدهر كله فلا بد من  
امر لغيره فانه ان القضاء مما لا يافى واستدل المحققون بان الشرع  
اوجب قضاء الصلوة والصوم عند الغزاة لان الحق الثابت انما يسقط  
بالاداء وبما سقا من له الحق وكلها منتف عن ما فات كان با قيا  
في ذمته مضمونا ومقدورا على مثله لان النقل شرع له من جنسه وهو مثل  
له فامر بصوم ماله من النقل الى ما عليه من القضاء فان قلت على هذا ينبغي  
ان لا يقضي المغرب لان تلك سرحدات نفق غير مشروع قلنا لا فان الوتر  
سنة على قولها وامد كالأوتار عن ادرك روح ولو سلم قضاءها وثبت بقوله  
من ماله عن صلوة او شيئا فليصحبها اذ ذكرها فان ذلك وقتها فان قلت  
النس ورد في الناس والناس والمدة في امر قلت الاستدلال ليس بجواب الدليل



لانه اخص وانما هو بدلائلنا وانما ذكر النائم والناس اشارة الى ان المؤمن ليس  
 من شأنه ان يترك الصلوة متعمدا فيترك القياس به فلما كان وجوب القضاء  
 في الصوم والصلوة معقولا لانه اوجب فذكر عليه وهو اصل الواجب  
 واسقط ما لم يقدر عليه وهو فضل الوقت الخفي به المذورات المعينة كن  
 نذر صوم يوم الخميس ولم يصح فان قضاءه واجب عند المحققين وغير واجب  
 عندهم لعدم ورود النص فيه وفيها يظهر فائدة لطلاق هذا اذا كانت  
 المذورات برضا او غيره واما اذا فوته وجب القضاء اتفاقا لانه لما فوته  
 فقد التزمه ثانيا وهو عندهم بمنزلة نص مقصود قال ابو اليسر الفراءات  
 والتوقيت سواء عندهم ففي هذا نظير ثمة الخلاف في التخييم قال الشيخ قوله  
 الدين الاتقائي التخييم عندهم قول العراقيين لان الامر بالاداء في وقت  
 بعينه لا يشاؤن ما بعده كن امر عبده بفعل يوم الجمعة لا يقا له ما مر  
 بعده ولو امر به بعده يكن الامر الاول واليه مال الاما مان العراقي  
 والرازي قال في هذا الامر الظاهر الاول اشبه بمسائل الصحابة من انهم قالوا  
 من فاتته صلوة في الحضر فصلاها في السفر رجا وتوفاته صلوة في السفر فصلاها  
 في الحضر كعتين ومن فاتته صلوة الليل مع الامام فصلاها في النهار جبر  
 وتوفاته صلوة النهار فصلاها بالليل سرا ولما قال ان يقول وجوب  
 من عات الجبر وعدمه وكذا القصر والائتمام باعتبار ان وجوب القضاء  
 باعتبار المثل لانه وجب بالسبب الاول فان قلت اذا كانت صلوة من  
 مريض قادر على الاجاء فقط فصلاها في الصحة بقبضها كصلوة الاما  
 وكذا اذا كانت صلوة في العيية فصلاها في المرض بجزية الاجاء فلو كان حال  
 الاداء معتبرا لما حاز ذلك قلت ماصلي بالاجاء في الفصل الاول كان  
 للضرورة فاذا صح زال الضرورة فزال ما ثبت بها وفي الفصل الثاني ثبت  
 الضرورة فثبت الاجاء فان قلت اذا وجب القضاء فيها بالنص كيف

كيف يستقيم قولكم القضاء يجب بما يجب به الاداء قلت عرف بالقول الواجب  
 ما سقط وهذا الطلب تفرغ ما وجب بالامر وليسما في قضاء فان قلت اذا  
 وجب قضاء المذورات بالقياس يكون القضاء بسبب جديد لا بما وجب به  
 الاداء قلنا القياس مظهر لا مثبت فيكون بقا وجوب المذورات ثابتا بالنص  
 الواردة في بقا وجوب الصوم والصلوة فيكون الوجوب في الكل بالسبب الاول  
 وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصلا ولم يعتكف اعتما وجب القضاء  
 بصوم مقصود هذا اشارة الى سؤالا ورد على هذا المحققين وهو ان يقال  
 لو كان القضاء بالسبب الاول كان ينبغي ان لا يجب القضاء في هذه المسئلة كما ذكر  
 به ابو يوسف اذ لا اثر للنذر الموجب للاعتكاف في ايجاب الصوم لكونه مضافا  
 الى رمضان ولا يمكن ايجاب القضاء بلا صوم لانه لا اعتكاف الا بالصوم  
 ان قضاءه واجب بصوم مقصود بالاتفاق ولما زفناه في شهر رمضان  
 كما ذهب اليه زفر لانه مثل الاول في الفرق مع انه لم يميز ففرقنا ان وجوب  
 القضاء غير مضاف الى السبب الاول بل الى التهيوت لغرضه الى الكمال  
 جواب عما اورد يعني انما وجب القضاء بصوم مقصود لان النذر كان  
 موجبا للصوم اذ لا اعتكاف بدونه ولهذا لو نذر ان يعتكف ليد ولم  
 لا يصح لعدم شرطه وهو الصوم ولكن يسقط الصوم المقصود بشرط الوقت  
 ولما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت بان لم يعتكف صار ذلك المذبة لوقت  
 نذر مطلق عن الوقت فصار شرطه الى الكمال بان وجب الاعتكاف بصوم  
 مقصود لزوال المانع وهو رمضان وفي ما قاله ابو يوسف اسقاط لاول  
 الذي هو الاعتكاف لتعذر التبع وهو الصوم وما قلناه اولى لان الاعتكاف  
 بشرط الوقت وعدمه ايجاب الصوم مقصود كان رخصة وكان فيه نصا  
 فلا وجبناه بصوم مقصود عاده من النقصان الى الكمال فلم نخرق قضاؤه  
 في رمضان بخلاف الاعتكاف الواجب مطلقا لابتداء في رمضان لان الفرق لخال



بالفصل بربط دائره على الشرف الحاصل من الضيق كما ان النفل بحرمة مبتدأة افضل  
من نفل حصل في تحرية وفي كل اسم في الخبر السابق لا يجوز له القضاء في منزلة  
لعمود شرطه الى الكار فان قلت على هذا كان ينبغي ان لا يتكادى ذلك الاعتكاف  
في صوم قضاء ذلك الشهر كما لو ذكره مطلقا قلت امتناع وجوب الصوم في ذلك  
الاعتكاف يجوز ان يكون شرف الوقت وفي كون الاتصال بصوم الشهر فان ذلك  
الشرف لم يزل الاتصال بقضاء المكلف وهو القضاء فيجب ان يقا، انتهى الهليني  
وفي نظر لان الاتصال بالقضاء غير الاتصال بالاداء ولكن سلم ان الاتصال  
علة فهو باعتبار شرف الوقت وقد فات كذا فانه صاحب الكف والقائل ان يقول  
العلة الاتصال بصوم الشهر مطلقا وهو موجود فان قلت بشرط برئ وجوب  
ولا يجب كونه مقصودا كما لو توشا للتبريد فيجوز به الصلوة ورمضان انما  
على هذه الصفة قلت حدود صفة الكمال منع الشرط عن مقتضاه فلا بد  
ان يكون مقصودا لان القضاء واجب بسبب الحر وهو الغيوب لا سيما قوله  
فقد التزمه ثانيا فالغيب سبب لوجوب القضاء بنزلة نفس مشهود عند  
قلت القياس كادل على وجوب القضاء بالتحريم دل على وجوبه بالظواهر  
والاداء انواع اداء محض وهو ما لم يكن فيه شبهة القضاء وهو منقسم على  
نوعين كامل وهو الذي يؤديه الانسان مع توفيقه من الوجبات والسنن  
والاداء وقاصر وهو ما يؤديه بعض واصافه وما هو شبهة بالقضاء  
كالصلوة جماعة في المكتوبات والنوتر في رمضان والتراويح والجماعة وغيرها  
نقصان كالا صبح الزاوية هذا مثال المكامل والصلوة منفردا مثال للقاصر  
وقصورها بعد الوصف الموعود فيه وهو الجماعة وفعل اللامق بعد فراغ  
الامام وهو الذي ادرك اول الصلوة وقائه الباقي كما في خلف الامام ولم  
ينبه الا بعد فراغ الامام فهو مؤداه شبهة القضاء اما انه اداء فليها الوقت  
واما انه شبهة القضاء فلا بد قد التزم مع الامام وقد فاته ذلك الملتزم لان الاداء

ومع الامام حيث لا امام محال بل هو مثله ولا بيان بالمثل قضاء لكن لو قضا  
باعتبار الوصف واداء باعتبار اصل الفعل قلنا انه اداء شبهة القضاء لا بالعكس  
لان الوصف تبع والتسمية باعتبار الاصل اولى قيد باللاحق لان فعل المبرق  
وهو ما فات منه اول الصلوة اداء محقق قاصر لكن قصوره دون قصور فعل المبرق  
لانه منفرد اداء وتحرية والمسبوق منفرد فيما سبق وليس في فعله شبهة لقضاء  
حيث لم يترك الاداء مع الامام فيها سبق فان قلت كيف جعلت المسبوق مؤداه  
وقد جعله صاحب الشرع قاضيا حيث قال به وما في تكراهي فاضوا قلت سمعنا  
قاضيا بما في المأخوذ من اسقاط الوجوب او سمعنا قاضيا باعتبار حال الامام  
ومخبر جعلناه مؤداه باعتبار الوقت حتى لا يتغير فرضه بنية الإقامة ولا  
يصير له بها هذا التفرع كون فعل اللامق شبهة بالقضاء هذه المسئلة مصدرة  
فيما فرقتي بساخر فامر ثانيا بغير فراغ الامام فاحدث فذهبت  
مصدرة فوضا، انتهى الإقامة في موضعها بعد فراغ امامه ما اذا ما بقي عليه  
من غير تكلم علم من القيد الاول ان الامام لو كان معيما والمقتدى مسافرا  
بتغير فرضه وعن الثاني ان نية الإقامة لا بد ان يكون في موضعها اذ في غيره  
كالخاظة لقولان حاله مبطل عزيمته وعن الثالث انه اذا لم يفرغ الامام ونوى  
المقتدى الإقامة بتغير فرضه لان نية الإقامة اعترضت على الاداء وعن الرابع  
انه اذا تكلم ببطل صلوته ويجب عليه الاستئناف بتغير فرضه لكونه مؤداه  
قال مولانا سراج الدين الهندي ولما قيل ان يقول انه مؤداه حقيقة وقاين  
شبهة فبا اعتبار كونه مؤداه بالتخصي بتغير فرضه الى الرابع وباعتبار شبهة  
للقضاء لا يقتضي فلم يرجح شبهة على الحقيقة وكان العكس اولى اعتبارا  
لامر العبادة الى هذا كلامه ويمكن ان يجاب عنه بان هذا لا يسمى بجمعا بل عملا  
بالشبه من فلو عمل بما قال هذا يكون اهدأ من الجملة القضاء بالكيفية ومنها  
او من انواع الاداء هذا شروع في بيان انواعه في تحقيق العباد وقد حققناه



التقديم في الذكر لانه اولى بالتقديم وقد مر الاداء على القضاء لان الاداء قبل  
والقضاء خلف عنه رد عين المقصوب وهو اداء كامل لانه تسليم عين الواجب  
بحسب الحقيقة وكذا يكون اداء كاملا لو رد عين الواجب باعتبار الشرع  
كبدل الصرق وتسلم السلم فيه اذ كل منهما ثابت في الذمة وهو وصف لا يتحمل  
التسليم لان الشرع جعل المؤدى عين ذلك الواجب في الذمة فلا يفرق التسليم  
في بدل الصرق والتسليم وهو حرام فان قلت اذ كان اداء كاملا فاقضاء القاص  
قلت القاصر فيها ادائه زيفا وردّه مشغولا بالجنابة كن عصب عينا  
فانما تم حتى على انسان او ائلف ما لا يغير في بدل القاص ثم ردّه القاص  
مشغولا بجنابة اودين يستحق جوارفة او طرفه وهو اداء اودين قاصر  
وكذا تسليم البيع مشغولا بجنابة ومعنى قصوره انه اداه لا على الوصف الذي  
وجب ادائه وهو السلامة عن كل عهدة اما كونه اداء فلا ن لو هلك في  
بدل المال قبل الدفع الى الجنابة برئ القاص من ضمانه واما قصوره فقد  
لو دفعه للمالك الى الجنابة او بيع في الدين يرجع المالك على القاص بالقيمة  
والمشتري على الباع بالثمن واصهار عبد غيره كن تزوج امرأة على عبد  
الغير بعينه صحت التسمية بالاجماع ويجب عليه قيمة العبد العجزة عن البيع  
ولم يقض بها القاصي وتسلمه بعد الشراء يعني لو اشترى الزوج العبد الذي  
جعله مهورا وسلمه الى المرأة كان ذال التسليم اداء فثبتها بالقضاء حتى  
تجبر المرأة على القبول لكونه عين حقا هذا التفرع على كونه اداء وكذا تجبر  
الزوج على تسليمه اذا طلبته المرأة ولم يسلمه فان قلت ما الفرق بين هذا وبين  
ما اذا باع عبدا واستحق العبد بقضاء ثم اشتراه الباع من المسموع حيث  
لا تجبر الباع على تسليمه الى المشتري قلت بالاسمعتان ثم ظهر ان الباع كان  
مؤثرا على اجازة المستحق فقد بطل بركة فاذا انسخ البيع لا يجبر الباع  
على التسليم اما لو جوب تسليم العبد فقار وهو النكاح لانه لا ينسخ باستحقاق

في مهر كالا يفتخ بملاكه فاذا قدر على تسليم المسمى بمرته وبغذا اعتاقه  
وساير تصرفاته لكونه صادق ملك نفسه دون اعتاقها وساير تصرفاتها  
وهذا التفرع على كونه شبهة القضاء لان تبدل الملك او يجب تبدل في الصفة  
الاجرى ان العبد كان حراما لا انتفاع على المشتري جاز لا انتفاع للبايع و  
وبعد الشراء انعكس الامر وتبدل الصفة بتبدل الذات حكما كالخمر اذا تخلل  
لان حكم الشرع وهو يخلل او الحرمة بتعلق بالشئ من حيث انه مملوك لبعض الناس  
حيث الذات اذ لو كان كذلك لما تغير حكم الخمر والبراء من العين مجموع الذات  
واعتبار المملوكية فتبدل بعض بتبدل الكل كذا قال اصد الشريعت وقال  
ان يقبل لم لا يجوز ان يكون المتصف بالحل والحرمة هو ذال الشئ بقيد  
المملوكية لبعض وتبدل الوصف لا بوجوب تبدل الذات والفرق بين المجموع  
والمقيد ظاهر فلا و ان تبدل بالسنة وفي ما سوي ان النبي لم يدخل على  
بريرة وانت خمر والقدر كان يغلي بالخم فقال لهم لا تجعلين لنا من الخمر  
نصبا فقالت في تصدق علينا يا رسول الله وقال هو لك صدقة ولنا  
صدقة ففقد جعل تبدل الملك مرجعا لتبدل الذات حكما والعين واحدة  
وبهذا الوفتي القاصي في الصورة المذكورة بقيمة العبد على الزوج للزوجة  
ثم ملك الزوج العبد لا يجبر الزوج على التسليم ولا المرأة على القبول لانه  
انقل من العين الى القيمة ولو كان فيها حكم المسمى بعينه لغاد حقا اليها  
ولم يتغير بالقضاء وانما جعل اداء شبهة القضاء ولم يعكس لان جوارفة  
باعتبار الذات وجهة قضائه باعتبار صفته والذات هو الاصل كالاداء  
فان قلت لم يذكر المسمى تسليم الدين ان من اى شئ وقد جعله في الكلام من الاداء  
الكامل وهو مثل لان الدين يقضي بمثلها وعداء القرض قضاء  
فالفرق بينهما قلت قضاء الدين لا يمكن تسليمه لانه وصف ثابت في  
الذمة لعل تسليمه لعين مكان الدين كتسليم الدين حكما لانه لا وجه لتسليم



سوى ذلك وأما الفرض فتسليم غيره ممكن فكان تسليم مثله فضا، ولما كان  
معتقلا كان ينبغي أن يكون فضا، الفرض فضا، يشبه الاداء، لأنه فضا، حقيقة  
ولما كان على السبيل طريق الاعادة حتى لم يجز فيه الربوا بمقابلته النقد بالنسيئة  
والفضاء، انواع ايضا أى يكون الاداء، انما فضا، محض وهو ما لا يكون فيه شيء  
الاداء وهو ايضا فضا، بمثل معقول وهو ان يعقل فيه المماثلة، و  
يعتزل غير معقول بمعنى انه لا بد من كمال العقل لا الله بنفيه وما هو في معنى  
الاداء كالصور، أى كفضاء الصور، للصور الثابت هذا نظير لفضاء، بمثل  
معقول والتقدير له أى للصور هذا نظير لفضاء، بمثل غير معقول بمعنى  
التقدير وهو نصف صاع من بر أو صاع من غيره خلقت عن الصور وفضا لم يجز  
عنه دائما كالشيء فانا لا نعقل المماثلة بينها وبين الصور لاصورته ولا معنى  
اما صورة فظاهرا وأما معنى فلان معنى الصور تعاد بالنفس بالكتب ومعنى  
التقدير تنقيص المال ولكنه جار بقوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية  
من الاموال معناه لا يطيقونه كما جاء حذف لا في قوله تعالى يبتغى الله لكم  
تصلوا أى ان لا تقبلوا قال الامام الراشدى هذا التأويل غير صحيح لازمة  
قال وان تصوروا خير لكم ومن هذا الذنب لاسر في حق العاجل بل معنى  
الاية وعلى المطيعين الذين لا عدد لهم ان افعلوا فدية وكان الاحتياط  
يفترون ويعدون ثم نسخ ذلك بقوله تعالى ومن شهد منك الشريعة فدية  
في بئس وجوب الفدية في النسخ الثاني بالاجماع دون النفس وقراءتهم  
وعلى الذين لا يطيقونه وجعل وان تصوروا معطوف على الكلام الاول  
قوله تعالى كتب عليكم الصيام والخير بمعنى الاخير ويمكن ان يكون  
معطوفا على قوله لا يطيقونه فيكون معناه لا يطيقونه بحسب الظاهر  
اليسر وان كان ممكنا على طريق العسر في الصيام خيرا لهم ويكون وجوب الفدية  
بالنفس وفضا، تكبيرات العبد في الركوع بمن ادرك الامام فيه وحافظ

في ان يرفع الامام برأسه لا يشتغل بتكبيرات العبد فاما فانه بكبر لا فتتاح ولا  
ثم يكبر للركوع ثم يكبر تكبيرات العبد في الركوع من غير ان يرفع يديه هذا مثال  
الفضاء الذي يشبه الاداء اما كونه فضا، فلان التكبيرات قد كانت عن غيرها  
واما شبهه بالاداء فلان الركوع يشبه القيام اما حقيقة لاستواء النصف  
الاسفل والاعلى، غير مانع لان قيام بعض الناس يكون على هذه الصفة ولما كان  
فلان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة وقال ابو يوسف لا يكبر  
تكبيرات العبد من ادرك الامام في الركوع لانه لا يقدر على اتيان مثلها كما لا يقدر  
في الركوع ولا يقدر ان ياتيها عنه ووجوب الفدية وهي نفس صاع لكل فرض  
في الصلوة للاحتياط فلهذا جواب عن قول مقدس وهو ان الفدية في الصور  
ثبتت بنص غير معقول فكيف اوجبت الفدية في الصلوة بلا نص في صاع  
الصور فاجاب بان وجوب الفدية فيها للاحتياط بانه ان ما ثبت من الفدية  
عن الصور يحتمل ان يكون معلولا بالغير وان لم يعقل فجبها الفدية في الصلوة  
لانها نظيرة في كون كل منهما عبارة بذنية وان لا يكون معلولا فيكون الفدية  
حسنة مندوبة بحسبها السيلة فقلنا بوجوبها احتياطيا ولما قال محمد في  
الزيادات في فدية الصلوة بحسبها ان شاء الله تعالى ان قوله يحتمل ان يكون معلولا  
بالغير مشكلا لان بناء الحكم على الشق في قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه دليل على  
وصفه كالصدق بالقيمة أى كما اوجبنا الصدق بقيمة الشاة المعينة بنه  
الفقير او شرا له بنه الا فحسبنا ان استعملت او الصدق بعينها حجة ان لم  
تستعمل عند فوات ايام الفحسبنا بطريق الاحتياط لا عتال كون الصدق  
بالعين اصلا في التقضية لاشاعار عبادة ماله الدين الشرع نقل فدية الصدق الى  
ازافة الدم ليزول ما فيها من اوساخ الذنوب والاثام وليكون صافا لله  
من اطيب الطعام لان الناس اضافوا لله في هذه الايام ولم يذبح فيها العباد  
وكره الاكل في الصلوة ليكون اول متناولهم من ضيافت اكرم الكرام لكن سقط ذلك



الاعتناء في هذه الأيام لكن الادراك قد يتغير ما عليها فإذا كانت الرقة هي  
بالاصل اعتبارها وإذ اجاز الامارة بل لم يستقل الاستحسان لانه لما اعتبر جهة  
اصالة له ووجه الحكم به لم يعلل بالشك اي بالامانة كونه الاسرافه اعيالا فان قلت  
ان نقله الشارع الى الاسرافه يكون التقيد في مشروخا فلا يمكن اعتباره بعد  
قوته قلت لا شبهة لزوم التمسك من النص لان الشرع ينص على عدة الامة في الاشهر  
وليس ينص على ما كانت تعقد بالحض ومنها اي من انواع القضا هذا  
بيان انواع القضا في حق حرق العباد ضمان القصور بالمثل يعني القضا  
بمثل معقول لقومان كامل وقاصر فالقاصر كالقصر في الضرر ومعنى هذا ان  
اي كمال هو السابق على القاصر حتى لو ادعى القيمة في ذلك مع القصر على النص  
الكامل لا يجبر المالك على التمسك بالمثل الكامل مع القصر على عرصة العين  
لان حق المستحق في الضرر والمعنى فإذا عجز عن الضرر جبر المالك على القيمة  
ضرورية او بالقيمة اي ضمان المقصود بالقيمة اذا لم يكن له مثل وكان له  
مثل وانقطع بان لا يوجد في الاسواق وقدره في الاسواق وقدره في الاسواق  
عن قوله بالقيمة كان انجب فان كان هذا القيمة في الضرر وقدره في الاسواق  
فان قدره العشرة بالمائة قضا بمثل معقول كامل وقضاؤها منقروا  
وقد ان مثل معقول قاصر فلم يذكره في المثال قلت انما في الرمة اصل  
الضرر لا الصلوة بوصف الجماعة فالقضا بالجماعة او منه في التبان  
بمثل الكامل غاية الامر ان الاول اكمل وضمان الضرر ولا بد ان يكون في  
الخطا هذا القضا بمثل غير معقول لان المأذون انما يضمن بين الامانة والاداء  
لانه ماله والمال معلول وانما وجب ضمانه اياها لانه يضمن في القياس ضمانا  
للامر عن الهدر وقد ناقشنا في حالة الخطا لانه لو كان الجناية عمدا  
ولم يضمن القضا لانه لا يضمن لانه مثل له ضرر ومعنى فكان جازا سابق  
وادار الذوق هذا التعبير قضا يشبه الاداء في عبارته اسم الامانة في القيمة

سفر قضا لا محالة فكان ينبغي ان يقرر وقضا القيمة ولجب عنه بان الاداء  
مستعني مكان القضا اختار لفظ الاداء لانه انما هو الجبان بمعنى الاداء فيه فيما  
انما تزوج على عبد بغير عينة منتهى القيمة عندنا خلافا للاف لان جبانته  
جربته في الوضو لا في الجسد كسبعة ثوب اوداة فتشعل فيها بنى على المسألة كالنار  
دون البيع اما كثرها قضا فقط واما شربها بالاداء فلان العبد جبانة وصفه  
لا يمكن ادائه الا بغيره ولا تعيين الا بالتفويض قضا رت القيمة اصلا من  
هذا الوجه من ان القصر حتى يجبر على القبول اي في قول قيمته كما لو اتاهها للمسي  
اي بغيره ولا يجبر على قبوله وانما لا يجبر الزوج لان التسليم عليه فالعبد بالتفويض  
لانه معلوم الجبر يجب في النظر في منه مجهول الوضو يجب القيمة كما لو امر  
عبد غير قضا بالولجب بالتفويض بعد التبين في غير الزوج بخلاف العبد المبيع  
لانه معلوم بدون التفويض قضا رت قيمته قضا فلهما فلم يجبر عند القضا  
على العبد فان قلت لو قال تزوجتك على هذا العبد او قيمته بغير اسمية وجب  
بمثل المثل فكيف في حقه هبنا قلنا انما اؤدت كون القيمة ولجهة بالسمية  
بمثل حقه في الاخذ منها بالاعتناء بالضمين وصحت في مسئلتنا الا القيمة  
لم يجب بالبعد لانه ما سماها وانما اعتبر لان تسليم المسمى لا يمكن الا بغيره  
وهو هذا اي لا جاز ان الكامل سابق على القاصر قال ابو حنيفة سرج في القطع  
ثم انقضى اي اذا قطع شخص واحد بغيره ثم قلته قبل ان يبرأ منه عمدا  
قلولك فعليه اي بغيره لولا ان شاء اقطعه ثم قلته وان شاء اقطعه من غير دفع  
لا لهما بل لثبانه عندنا وقضاها في الاول اي قال صاحبنا ولا يقطع المولى بل  
تقبل لانه جناية ولعمدة عندنا قد ناهي المولى بالقبول فلا بد من القضا  
لو كان بعد البراءة فيما جانيان اتفاقا سواء صدر من شخصين او من شخص  
فانما يخطأين او يخطأين عدوا لا يخطأ وكذا اذا كان في البراءة والقبول  
من شخصين غير من شخص واحد لكن كان لهما خطا والاخر عدوا او اما اذا كان



تخص من شخص واحد فهو جناية واحدة انما انقطع انما يكون اذا  
بين انه لم يسر الى القطع فاذن قل هذا فقتل في القتل وهو موجب في موجب القتل  
وله ان مبنى القصاص على المساواة وفي القتل بغير القطع مراعاة المساواة في المعنى  
وهو لا خلاف في ان القطع مع القتل مراعاة المساواة في صورة القتل القصاص فقتل  
بينهما القتل بحدود القتل، فالمعتبر هنا المساواة المحل عن الاخذ بالصوره القتل  
لان الخطا موضوع عنا فان قلت كان ينبغي ان لا يجوز الاقتصار على القتل عند ادراج  
لانه يلزم الصبر الى القصاص عند مكان الكامل قلت نعم عليه القطع والقول  
الان للقول ان يقتصر على القتل لانه وجب عقابه فكيف له ان يقطع الكل عقرا  
كان له ان يقطع القطع وقصاره استصحاب بعض الدين وبراء الباقي ولا يقتصر  
المثل اى على اعتبار سبق الكامل على القصاص فكلما ابرج ربح في باب من بعد وان  
لا يقتصر ماله مثل القيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة لان العجز عن  
المثل الكامل انما يظهر وقت القضاء بها اذ قبله يحتمل وجوده وعند ان  
لما انقطع المثل المثل بالامثلة فيعتبر قيمته يوم القصاص والجامع كون يوم القصاص  
وقت سبب وجوب القيمة ويجب بان العلاقة في الاصل كونه وقت وجوب السبب  
ووجود العجز عنه من المقتضوب وقتما نحن فيه ليس كذلك لان العجز عن  
اداء المثل لم يكن متحققا يوم القصاص وانما يتحقق يوم الخصومة فافترقا  
وعند عهد يعتبر قيمته يوم الانقطاع لان العجز عن الكامل ثبت فيه ويمكن ان  
يقال لكن العجز لا يتقرر ولا يظهر الا يوم الخصومة وقضاء القصاص فيكون  
وجوبه في ذلك اليوم قد بالمثل لان ماله لا مثله يعتبر قيمته عند السبب  
القصاص اتفاقا وقلنا المنافع سواء كانت لحرا او لعبد لا يقتصر قيمتها  
بالا تلافى اى بان يستعمله مملوك غيره او يركب ذنبه وعند الشافعي يقتصر  
بما كان يقتصر لغيره عليها بالثلاثة منافع للحر ولا ولد ولا يقتصر منافعها  
لوجبه وتقطر لان منافع الحر تحت يده ولا يد لغيره عليها كناية بخلاف

والمقتضى ان  
القيمة لا تقتصر  
على المثل بل  
على ما كان  
لغيره عليه

بخلاف العبد وجبته قد بالثلاثة وان كان الخلاف ثابتا في صورة القصاص بان  
يسلك عين غيره ولا يستعملها لان الخلاف في غصب المنافع ليس على ان التمثيل الكامل  
هو سابق بل بناء على الاختلاف في زوايد الغصب فانما لا تقتصر على القصاص عندنا  
خلافه لما ان القصاص ازالة البدن الحق والنيات البدن البطل وعنده اثبات اليد  
البطل فقط فيكون الزوايد مضمونة عنده بتحقيق القصاص فيها وغير مضمونة  
عندنا لعدم تحققه فيها لان المنافع اموال متقومة عرفا كالحلقات فانها  
تقوم بمنافعها وشرعا حتى صلت مرسل لانها مخلوق لصلبه الا وهي كالايمان  
وورود العقد عليها في الاعارة واذ دليل على انها مال اذا العقد لا يجعل غير  
مالا ولذا ان ضمان العبد وان مقدرا بالمثل ولا مماثلة بين العين والمنفعة  
ومالية الشيء عبارة عن هيابة وادارة توفى الحاجة والمنفعة غير محررة  
لابتاق وقين فلا يكون مالا فان قلت المنفعة محررة باحرار ما فاقمت هيبة  
قلنا هذا الاحراز يقتضي لا يقتضي الاشهاد ان الحشيش النبات في ارض مملوكة  
وان كان محررا تبعا للارض لكنه ليس بمشغور بدليل انه لا يجب الضمان  
بالثلاثة لكونه ليس بمال فالعقد ورد على العين لا المنفعة حتى لو قال المثل  
منافع هذه الدار سنة كذا لا يجوز ولا بد ان يقتل احرازك هذه الدار فيقول  
العقد في المنفعة شيئا قتيلا وليس لماله ولارد على المنفعة لكنه ثبت بخلاف  
القياس بالنظر فلا يقاس عليه غيره حتى ان قلت ثبت التهمة بالمنفعة في  
غير العقد كما في وطن جارته يجب عليه نصف العقر قلنا منافع البضع الخبز  
بالاعيان عند الدخول فيكون الضمان لمقابلته العين حكا والقصاص اى  
وقلنا القصاص لا يقتصر بقتل انما يقتل من يقتل من عليه القصاص لا يقتصر  
لمن له القصاص لدية عندنا وعند الشافعي يقتصر لان القصاص ملك متقوم  
للعق لان النفس تقتضى بالمان عند الخطا واذ دليل على ما فيه قلنا ان القصاص  
ليس بمشغور لكونه غير محرر فلا يكون مالا فلا يقتصر وانما شرعت الدية حاله



تعدا بين من شخص واحد فهو جنابة واحدة انما هما ان القطع انما يكون اذا  
 بين انه لم يسر الى القطع فاذ قيل هذا فقد اقصى في القتل ووهن موجه في موجب القتل  
 وله ان اسنى القصاص على المساواة وفي القتل بغير القطع مراعاة المساواة في المعنى

او الدليل على عدم التكرار المنفرد اجماع اهل الفقه فيكون على كل من انزل الكتاب الذي جاء  
 به موسى لوما فانه استضافه بقرينة وتكرار بمعنى انزل الله التوراة على موسى والتم معترضة  
 بذلك فهو ايجاب جزئي باعتبار ان تعليق الحكم بفرد معين من الشيء يتعلق ببعض افراد ضرورية  
 وقد قصد به الزام اليهود وورد عليهم ما انزل الله على موسى من شيء فيجب ان يكون القتل من انزل  
 الله على واحد من البشر شيئا من الكتب على انه سلب يستقيم رده بالاجاب الجزئي الذي لا ينافي  
 السلب الجزئي متى انزل بعض الكتب على بعض البشر ولم يترن بعضها على بعضهم واما الاجماع فان قولنا  
 لا الله الا الله كلمة توحيد بعبارة ولا يستقيم ذلك عالم يكن مسمى الكلام فنيا لا لعبود بحق  
 اسم لعبود بحق ومثله يكون تافعا في القول وهو محال في كلمة التوحيد للجمع على صحتها قلت  
 المتعبد لله من كل كادله ولا يجوز في عدل جلاله وخصه من مفهوم الله يعني  
 ان لفظة الله علم لعبود بالمعنى للوجود الخالق للعالم الا انه اسم لذلك المعبود المسمى كادله ثم  
 لا يخفى ان المستثنى هنا يدل من اسم لا على المعبود المعبود في الله من جود الله فان قلت  
 قد يتبع في الامكان وفي الامكان يستلزم في الوجود من غير كس يكون المبلغ في الرد فالجواب  
 انه هذا رد لطفا للشرك في استحقاق تعدد الالهة في الوجود ولان القرينة وهي تفرق بين  
 انما يدل على الوجود دون الامكان ولان التوحيد هو ثبات وجوده وفي الله غيره واما ان مكان  
 وعنده امكان غيره ولا يجوز ان يكون الاستدلال مفرغا من موقع المعبود من المعنى على الوجود  
 عن الاله سبحانه لا في مقابلة الله لكلامه

لوجب  
 في بعض  
 من مناقشه  
 في غير هاتين كتابه بخلاف

عقد في العبد وجبته وقد بالتلاف وان كان الخلاف ثابتا في صورة الغصب بان  
 يمسك عين غيره ولا يستعملها لان الخلاف في غصب المنافع ليس على ان التمسك بالمال  
 هو ان يملكه بل بناء على الاختلاف في زوايد الغصب فانها لا تقتضي على الغاصب عندنا  
 خلافا له لما ان الغصب ازالة اليد الحق وثبات اليد الباطل وعنده اثبات اليد  
 الباطل فقط فيكون الزوايد مقنونة عندنا بتحقيق الغصب فيها وغير مقنونة  
 عندنا لعدم تحقيقه فيها ان المنافع اموال متقومه عرفا كالحلقات فانها  
 تقوم بمنافعها وشرعا حتى صلت منزل لانها متفرقة بصلية الادهي كالايمان  
 وورود العقد عليها في الاجارة وذاديل على انها مال اذ العقد لا يجعل غير  
 مالا ولما ان ضمان العودان مقدس بالمثل ولا مماثلة بين العين والمنفعة  
 ومالية الشيء عبارة عن صيانة وادخار لوقت الحاجة والمنفعة غير محركة  
 لا تبقى وقتين فلا يكون مالا فان قلت المنفعة محركة باهر من مافاة فهو به  
 قلنا هذا الاحراز ضمن لا يقصدى الاشياء الخشيش الثابت في نهر من مملوكة  
 وان كان محرزنا تبعا للارض لكنه ليس بمقوم بدليل انه لا يجب الضمان  
 بالتلافه لكونه ليس مال فالعقد ورد على العين لا المنفعة حتى لو قال الجزئي  
 منافع هذه الذريرة بكذا لا يجوز ولا بد ان يقول الجزئي هذه الذريرة  
 العقد في المنفعة شيئا فشيئا وليس علم انه وارد على المنفعة لكنه ثبت بخلاف  
 القياس بالنسبة فلا يقاس عليه غيره فان قلت ثبت التقوم للمنفعة في  
 غير العقد كما في وطن جارية يجب عليه نصف العقر قلنا منافع البضع الخبز  
 بالادعيان عند الدخول فيكون الضمان لمقابلته العين حكم والعقاص اي  
 وقتنا القصاص لا يضمن بقتل انما يضمن من قتل من عليه القصاص لا يضمن  
 لمن له القصاص لدية عندنا وعندنا اني يضمن لان القصاص ملك متقوم  
 للعق لاني النفس تضمن بالمال عند الخطا وذاديل على ما ادب ولنا ان القصاص  
 ليس بمقوم لكونه غير محرز فلا يكون مالا فلا يضمن واما شرعت الله حاله

في ضمان العين  
 في ضمان المنفعة  
 في ضمان المثل  
 في ضمان القيمة



بالنفس على خلاف القياس فلا يقاس عليه غيره وذلك الشكاح لا يفتقر بالشيء  
بالخلق بعد الدخول هذه المدة مع ما قبلها ثلاث مسائل مقول لحدوث وقتنا  
وليس قلنا معطوفا على قولنا اوجبت لانه متفرع على كون الكمال سابقا على  
القاصرة ولا يصلح قلنا ان يكون متفرعا عليه بل متفرعا على ان ضمان العدول  
بعقد امانة الكلمة او القاصرة وفي عبارة المصنف شامح حيث لم يسن للفرع  
عليه والظاهر انه معطوف على ما قال وليس كذلك يعني اذا شهد شاهدان  
انه مطلق امرانه الدخول بهما ثم رجعا بعد القضا بالفرق بينهما شيئا عندنا  
ويضمنان عند الشافعي مهر المثل لان ملك النكاح انما ثبت بالمال على الزوج  
فيكون متقوما عليه ثبوتها وانما يثبت ثبوتها فيكون متقوما زولا وثبتنا  
ان ملك النكاح ليس مال متقوم لكونه غير مبرور فلا يضمن والتقدم بالمال  
في حال الثبوت انما هو لرفع الحرجة تعظيما له لان ذلك الحرجة خطر كخطر النكاح  
وما يملك بمجانا لا يعظم واما عند الزوال فلا يتقوم وكذا اصح ان ازاله بالطلاق  
بلا شهود ولا ولي ولا اذن ولا عوض منها وليس بد لملح بد لا على ما يسن  
ولو خالف ابنه الصغيرة على ما لم يقع الطلاق ولا يلزم عليه المال لا يفتقر  
عدم توفيقه على هذه الاشياء لا يدل على عدم تقويمه للملك وهذا هو المكلف مال  
الانسان بلا شهود يضمنه لان ضمانه باعتبار ان ملكه متقومه المتقوم لا  
باعتبار ان ملكه قد بقوته بعد الدخول لانها لو رجعا قبل الدخول  
يضمنان نصف المهر اتفاقا لانهما الزمان ذلك النصف بشبهتهما وقرنا به  
عنه مع فوت تسليم النكاح فكان كازالة المبد المحقق عن ذلك النصف فاشبهه  
انفصت ولا بد للمأمر به من صفة الحسن ضرورة ان الامر وهو شائع  
حكمه على الاطلاق ولا يليق بالحكمة طلب ما هو قبيح قال الله تعالى ان الله لا  
يأمر بالفتن ان الحسن والقبح يطلق على ثلاثة معان الاول كون الشيء  
مذموم للطبع ومثاله كالفرح والفرح الثاني كون الشيء صفة كمال وصفة

وصفة نقصان كالعلم والجهل الثالث كون الشيء متعلق بالخير او الشر كالعبادة  
والنعمى ولا خلاف بين العلماء انها بالنفسين الاولين عقيدان واما بالنفسين  
الثالثين فقد اختلفت فيه فثبت لا شعري حسن الايمان شرعي ولا حقد للعقل  
فيه واما يعرف بالامر وعند المعتزلة لما ذكر بالحسن والقبح هو العقل لا الاصل  
ولجب على الله تعالى بالعقل شغله وحسن تركه قبيح وعندنا لما ذكر بها هرايه  
وهو متعال ان يحكم عليه غيره خلق بعض الاشياء حسنا وبعضها قبيها والامر  
وشره لانه كان حسنا في نفسه وان خفي على العقل جهة حسنه فاعظمه الشارع  
بالامر به فيكون الحسن من مدلولاته فيقول الحسن لذاته اما ان يكون حسنه  
مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالامر به كالايمان والصلوة ونوع منه يكون  
حسنه لكونه اتيانا بالامر به وقد يجهلها في الايمان بالامر به والاول يوجد  
بدون الثاني ان الامن من غير ان يؤمر به والثاني يوجد بدون الاول فاما  
يكون مأمورا به ولا يكون حسنا لعينه ويشترط في النوع الثاني ان يكون الايمان  
به لاجل كونه مأمورا به حتى لو لم يكن كذلك لايكون حسنا لمعنى في نفسه  
يندفع لزوم حسن جميع ما امر به لحوال ان يولي به لا على قصدا لا مثالا كالامر  
بالبر وعلينا هذا قد يجمع الحسن لذاته ولغيره كالوضوء المنوي فانه حسن  
لكونه اتيانا بالامر به وكونه شرطا للصلوة المراد بالامر به المصلية  
الخاصة للصلوة وباتيانها ايضا مع وجب الحسن والقبح طوبى فلنرفع  
الى احوال الكتاب وهو ان الحسن اما ان يكون لعينه اي بدريته العقل لا  
وهو ان ما يكون حسنا لعينه اما ان لا يقبل السقوط لما ذكرنا مطلق  
الحسن ثابت للمأمر به شرعي في بيان ان ذلك المطلق الذي لا يوجد  
الا في ضمن المقييدات اما ان يوجد تحت ما حسن لذاته ولا يقبل السقوط  
اصلا ووصفا ولا يقبله ووصفا لا اصلا او يقبله اي يقبل السقوط  
اصلا ووصفا او وصفا لا اصلا او يكون ملحقا بهذا القسم يعني اما



ان يوجد ذلك للطلق تحت ما يكون ملحقا بالحن لعينه لكنه مشابه لما  
حسن الحن في غيره اي في غير المأمور ولما قلنا ان يقول في هذا التفسير  
نظر المفسر معلوم بين النفي والاشبات وليس بينهما درجة ثالثة  
حتى يجعل شيئا ثالثا اذا الثالث امان لا يحتمل السقوط فيكون من القسم  
الاول او يحتمله فيكون من النوع الثاني كذا قاله بعض الشارحين اوردوه  
ان قوله او يكون ملحقا حتم لما يكون لعينه وليس كذلك بل حتم للحن  
الطلق الثابت المأمور به وهو اما ان يكون لعينه او لغيره او يكون ملحقا  
بعينه فالقسم الثالث ودرجه ثالثة بينهما وهي ان تكون حسنة لا لعينه  
ولا لغيره كالزكوة فانها ليست حسنة لعينها لكن حسنة اصلا لا لغيره  
لان واسطة حسنا وهي دفع حاجة الفقير جعلت كلا واسطة فالحسنة  
للحن لعينه ولو لم يجعل كلا واسطة لكانت حسنة لغيره كالصدق  
هذا مثال لما حسن لعينه ولا يقبل السقوط اصلا ووصفا لانه لو  
بضده على وجه كان يكون كسرا ومثالا ما لا يقبل السقوط وصفا  
لاصلا الاقل رب الله وصفاته فان اصله ساقط عنه الاكراه ومباح  
اجرا كلمة الكفر على شانه مع الطينان القلب على الايمان ووصفه هو  
الحسن غير ساقط حتى لو صبر وقتل كان ما جورا فان قلت بقا  
الصفة بدون الاصل محال قلنا هذا وصفا اعتباري لا يقتضي  
وجود محمل يقوم به حقيقة والصلاة فانها حسنة لعينها لانها  
افعال واقوال مخصوصة تدل على تعظيم الله تعالى لكنها تقبل السقوط  
اصلا ومضمنا باعذار كثيرة كالجنون والاعما والحيض والنفاس  
ومثالا ما يقبل السقوط وصفا لا اصلا الصلاة في الاوقات المكروهة  
والزكوة مثالا لما يلحق به فان الزكوة غير حسنة في نفسها اذ هي  
ما الاشرار صاروا حسنة بواسطة دفع حاجة الفقير الذي هو

له من خواص الرحمن وكذا الصوم في ذاته تجويع النفس ومنع نعيم الله عنها ولكنه  
صار حسنا بواسطة فعل النفس التي هي عده الله كما جاء في الخبر وفيه تعالى لا يؤذي ولا يضر  
عنون نفس فانها انقبت لها في وكذا يلحق قطع مسافة وزيارة ماكن معلومة  
وهو في ذاته كسرا لمخافة الله انه صار حسنا بواسطة شرف المكان كما قال بعض  
ما انيت يا مكية الا اودى نرسيل الله على البلاد وكما كان هذه الوسائط يخلق الله  
اذ النفس ليست بحاجة في صفتها بل هي محمولة على تلك الصفة كالنار فانها محرقة  
بخلق الله تعالى وكذا حاجة الفقير يخلق الله صارت كلا واسطة فالحسنة هذه  
العبادات بالصلوة فان قلت ذهب ان حاجة الفقير وجنابة النفس يخلق  
الله تعالى لا باختيار العبد ولكن كل منهما ليست بواسطة اذ لا حسن فيهما وانما  
الواسطة دفع حاجة الفقير ونفس النفس وهي باختيار العبد قلنا دفع  
والفقير جعل على الله مفسر للجهد فيكون بلا اختيار العبد او لغيره معلوم  
على قدر لعينه يعني او يكون حسن المأمور به الحسن في غيره فان قلت كلامه متناقض  
لان الحسن اذا كان لعينه لا يكون لغيره لان ما بالذات لا يكون لغيره وقد قال  
انه لضرورة ان الامر قلت ليس المراد من قوله لعينه ان مبدء الحسن انما  
به بل المراد ان الحسن الشرعي قد يكون بالنظر الى عينه وقد يكون بالنظر الى  
غيره بدليل قوله يغفر السقوط او لا يقبله فان الثاني لا يقبل السقوط  
وهو اي ذلك الغير اما ان لا يتبادى بنفس المأمور به او يتبادى ويكون  
حسنا الحسن في شرطه بعد ما كان حسنا المعنى في نفسه او ملحقا به كالزكوة  
مثالا لما لا يتبادى فانه ليس يحسن في نفسه لانه تبرؤ وانما صار حسنا للتوكل  
به الى الله الصلوة وهي لا يتبادى بنفس المأمور به وهو الوضوء بل يقبل بغيره  
بعده والجهاد مثالا لما يتبادى بنفس المأمور به وهو دين يحسن في نفسه  
لانه تحريص بنيان الرب وانما صار حسنا بواسطة اعلاء كلمة الله تعالى  
او دفع كسر الكافر وكل منهما يتبادى بنفس الجهاد وانما جهل حسنا لغيره



فان اعداء كثيرة الله ودفع كفر الكافر باختيار العبد ولو جعل الله علما او ادعى  
 مصدر للفعل الجبرول لكان بلا اختيار العبد وصار الجهاد ملحقا بالحقبة  
 كالزكوة لكن تمثيل الحق بالجهد على اعتبار ان يكون الاعلاء والدفع مصدر للفعل  
 فلو ان الاولى في المثال ان يقول واقامة الحدود فانها ليست حنة في نفسها  
 تعذيب العباد ولكنها حنة بواسطة المرجع عن المصالح وهو ينادى بالاقامة  
 والقدرة التي يتمكن بها العبد من اداء ما فرضه هذا مثال للشرط بمعنى انه ان  
 يكون الحق المطلق من قبل اشتراط القدرة التي يتمكن بها المكلف من اداء ما فرضه  
 حنا لشرطه ولا شك في حنة لان تكليف العاقل في حق فاضل الامر الذي  
 حنا لشرطه حنا لشرطه وصار المحقق به ايضا حنا لشرطه وصار الحق لغير  
 الذي لا يتبادى بفكر المأمور به كالوضوء او تبادى كالغيا وحنا لشرطه  
 فيحصر الحق بهذا القسم بما يكون حنا بمعنى نفسه او لمقايده ليس كالمعنى  
 فلو اقتصر على قوله او يكون حنا لشرطه لكان امر او جرح فان حنا لشرطه  
 هذا القسم بما لا فاضل في الشرط لغيره وكون الحق لغيره قلت لان  
 الحق الزائد حصل من حنا لغيره فاسب للنوع الثاني وفي قوله والقدرة التي يتمكن  
 بها العبد دلالة على انها متقدمة على الفعل اعلم ان القدرة على نوعين قد يوصف  
 الفعل بها متحقق الوجود وهي القدرة المشرقة المستمرة في جميع الشرائع فهي مع  
 الفعل وان كانت متقدمة بالذات ولا يجوز ان تكون قبله لا متناع تحلفا لشرط  
 من عليه التامة وهذه القدرة لا تكون شرطا لتكليف فان قلت يجب ان يكون  
 التكليف مشروطا بهذه القدرة لان الفعل يدونها فمتنع ولا تكليف بالشرط  
 قلت لو كان مشروطا لما توجه التكليف الا حال المباشرة ويكون زمان لا يعنى  
 بشرك المأمور به لعدم التكليف وان المباشرة والتحقق انه قبل المباشرة  
 مكلف باليقاع الفعل في الزمان المستقيم وامتناع الفعل في هذه الحالة  
 بناء على عدم علمه التامة لا يتبادى كون الفعل مقدورا ومختارا له بمعنى صحة

صحة تعلق قدرته وقصدته باليقاع وانما المتكليف ما لا يتناقض بمعنى ان يكون  
 الفعل مما لا يعنى تعلق قدرة العبد به وقصدته باليقاع وقدرة بصير الفعل ما فرض  
 الوجود وتعلق قدرة مؤثره عند انقضاء المصلحة اليها وتعلق سلامة الادوات والاسباب  
 وتعلق سابقة على الاداء وتلك على نوعين نوع بصير به الفعل غائب الوجود على كل  
 ادوات على سعة الوقت مع كونه اهلا لاداء الصلوة يظهر شرهذه القدرة في لزوم  
 الاداء بعينه وقدرة بصير الفعل بها في حيز آخر من عهلا وان كان يتبدل في وقت  
 يظهر انهما في لزوم الاداء لحلقه وعلى اي القدرة التي يتبدل بها حسن المأمور به  
 نوعان مطلق يعني من غير اعتبار قيد وهو ادنى ما يمكن به المأمور من اداء  
 ما فرضه وهو اي هذا القسم من القدرة شرط في اداء كل امر اي اداء كل ما ثبت  
 بالامر وهو المأمور به سواء كان حنا لعينه او لغيره وتوقا والقدرة المتقدمة  
 ومع نوعا وذكر نقطة ممكنة مكان مطلق لكان اولى ووجه لان المطلق في الامور  
 ما لم يتغير بتغيره والتمكنة مقيدة بقيد فاطلاق لا يطلق عليها غير طبق قد  
 بالاداء احترازاً عن القضاء فانه ليس بشرط فيه حتى من فأت عنه صوم يجب فضا  
 في نفس الغير وهو عاجز عنه في تلك الساعة لا يقال انه تكليف باليسر في الوضوء لا  
 القضاء ليس بتكليف ابتدائي بل ببقاء التكليف الاول وما هو شرط لوجود شيء لا يكره  
 ان يكون شرط لبقائه كالشهود باب النكاح هذا عند من اوجب القضاء باللب  
 الاول واما عند من اوجبه بنص جديد فلا بد فيه من القدرة لانه تكليف  
 اخر كذا قيل وفيه نظر لان النص الجديد اوجب اسقاط الوجوب السابق ولم يوجب  
 شيئا غيره بدليل قوله ثم فليصلها اذا ذكرها اي فليصل تلك الصلوة الواجبة  
 عاين انه ثبت ما قلته الاول والاورد ما قال بعض الخذاق لا فرق في اشتراط القدرة  
 بين الاداء والقضاء لان الاداء ان كان مطلوبا بنفسه بشرط فيه حقيقة القدرة  
 وان كان بغيره بشرط توحيها فكذا القضاء ان كان مقصودا بشرط فيه حقيقةها  
 وان كان مطلوبا بغيره بشرط توحيها كما في النفس الاخير فان القضاء فيه واجب

ولما لان يقول في عبارته بشاعة الشيء  
 لان الظاهر ان رجعة الى القدرة المتقدمة  
 قبله انما هي لشيء لا نفسه والى غيره  
 رجعة الى القدرة للظنفة التي في حق العبد  
 فتخرج لانه غير جائز في التقدير فلا يقال ان  
 تلك انواع اسم وفعل وحرف ويراد به القوة  
 في حاجة الى هذه الضرورة الى هذه التكليف



على توفيق الاستعداد بظهور شرط في وجوب الاداء والشرط توفيقه اي توفيق  
ما يمكن به الاداء لاحقيقه وفيما يشترط الاداء اذا كان الفرض هو الاداء  
حتى اذا بلغ المسمى واسلم الكافر او هربت الما بين في آخر الوقت يعني في آخر وقت  
منه مقدار ما يسع فيه التزمية او الصلوة عندنا فتوفيق الاستعداد  
في الوقت بوقف النفس وامكانه عقلا وان كان نادرا عادة كما كان يسيرا  
المتن هم على ما مر من ان سئلوا ما جلس على كرسيه من قوله الصافات في  
بها وفاته العصر فاهلك تلك الخيل بالعقر وضرب الاعناق كما قال الله تعالى  
فقطف سمها الآية ثم ما حيث شغلته عن ذكر ربه وقهر النفس من خطيئة  
جازاه الله تعالى بان اكرمه بروث التمس ليشدرك ما قاله ويشبهه الريح بل  
عن الخيل كذا في عمدة الانبياء ويحذف ان يقول عقر السويق وضرب الاعناق  
بالتي عليها وجعلها في سبيل الله تعالى كفاية عما صدر عنه لان القوم  
تسبوه ولم يعلموه كذا في شرح التاويلات ثم ينقل الى لزوم القضاء لعدم  
الاداء كما في الخلاف على من السما انعقاد المين فتوفيق البر لان السما محسرة  
ثم بحث ويلزمه موجب الخلاف وهو الكفاية فيكون انما لان المقصود  
بالمين تعظيم المصربة وهو ينال عند حرمة الاسم وقال زفر لا يلزمه وهو  
القباس لان الوقت فاته وانعدم القدرة ولعدم حدوث القدرة باقتضا  
امتداده بعيد لا اعتبار به كما يلزموا في باحتمال ملك الزاد والراحلة  
وكامل وهذا نوع ثان من الشرط الذي يفاد به حسن الوجوب وهو  
القدرة الميسرة للاداء اي الموجبة ليسر الاداء على العبد متى بالكمال  
لانها زائدة على المكنة بدرجة لا يماثل بالمكن ثم ليسر وبالمكنة لا يثبت  
الا بالمكن ليس معناه ان المأمور به كان واجباً بالقدرة ممكنة  
ثم تغير باشتراط هذه القدرة الى ليسر به معناه انه لو وجبه الله بقدر  
ممكنه كان جائزاً كسائر العبادات الواجبة بها فلا توفيق الوجوب في بعض

على هذه القدرة دون المكنة صار كانه تغير من العرف الى اليسر بواسطته وهذه  
القدرة بشرط في اكثر الواجبات المالية دون البدنية لان ادائها اشق  
اذا المال محبوب النفس والمطارفة عن المحبوب اشفاق ومهروب عنه  
ودوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب لانها شرط في معنى العلة ومغيرة  
للولجب من العرف الى اليسر تقديرها وهي كالتما في الزكوة فان الاداء ممكن  
بدونه الا ان اليسر يحصل به كيلا ينقص اصل المال فان قلت بقا الحكم  
مستغن عن بقا العلة كما استغنا الشروط عن بقا الشرط فيجب ان لا يشترط  
دوامها بقا الواجب قلنا نعم اذا امكن البقاء بدون العلة كما مر في الحج  
هنا لم يكن لان اليسر لا يبق بدونها فان قلت لو كان دوامها شرطاً لما وجب  
الزكوة في الباقي اذا هلك بعض النصاب لان النصاب شرط لليسر قلنا ما شرط  
النصاب لليسر فان الواجب مع العسر واداءه من اربعين كاداً انحة من  
ما بين بل شرط في الابداء للممكن من الالغاء اي اثناء الفقيه عن المسئلة  
والالغاء لا يتحقق من غير الفنى كالتعليك لا يتحقق من غير المال واحوال الناس  
متفاوتة في الفنى فقدره الشرع بملاك النصاب حتى يظل الزكوة والعشر والخراج  
بهلاك المال اي النصاب في الزكوة يعني اذا هلك المال بعد النكن من اداء  
الزكوة ولم يؤد سقط عنه الزكوة عندنا لعدم بقا القدرة الميسرة التي  
هي وصف النما لانها كانت ممكنة بدونه فشرط النما ليكون المأوى جزء  
من المال انما والواجب اذا وجب بصفة اليسر لا يبق عند انقضاء الما ولا  
لان قلت اليسر عسراً وقالا في لا يقطع لغير الوجوب عليه بالمكن  
من الاداء بان يجد فقيراً في الاموال الباطنة والساعي في الاموال الظاهرة  
فيد بالهلاك لانه اذا استهلك المال لا يقطع عنه الزكوة اتفاقاً لانه  
لما سقط الواجب عن نفسه بالتعدي خرج عن ان يكون محلاً للنفطر فجعل  
القدرة الميسرة باقية فيه تقدير زجراله ونظر للفقير وقد بان بالمكن

منه



من الاداء لانه اذا لم يمكن منه بسقط عنه الزكوة اتفاقا وكذا بطل الشر  
بطلان الخارج لان الشارع اوجبه بصفة اليسر لا يرى انه لم يوجب كل الخارج ولم  
يوجب ايضا في الارض بدون الخارج وهو اسمي اضافي لا يمكن ايجابه الا في  
الزمان الحقيقي فشرط قيام شدة الاعتناء في وجوبه وكذا بطل الخارج لان وجوبه  
تعلق بقاء الارض بقدر راحته او امتنع عما هو بان كانت الارض من جهة او  
زراعتها ولم يثبت لم يثبت شي وان كان من الزراعة يكفي لوجوب الخارج لانه ليس  
من جسر الخارج فلا يجعل تقصيره عذرا في ابطال حق الفقرة ويجعل الزمان موزنا  
كما بتقصيره بخلاف ما اذا اصطدم الزرع الفقد حيث بسقط الخارج لانه لا يقهر  
حتى لو كان بعد الاصطدام مدة يمكن استقلال الارض الى الخزانة لا بسقط  
الخارج بخلافه الاولى اي القدرة المكتنة فان بقاءها ليس بشرط بقاء الوجوب  
لانها بشرط محض وبقاء الشرط ليس بشرط بقاء الوجوب كالشهود في النكاح  
حتى لا يسقط الخلع وصدقة الفطر سهلة المال وهو الزاد والراحلة  
في الخلع والصاب في صدقة الفطر بعد وجوبها وفي هذا رد لمن زعم ان الخلع  
وصدقة الفطر وجبا بقدرة يسيرة لان الزاد والراحلة في الخلع والصاب  
في صدقة الفطر ايدان على اصل القدرة لان اولى القدرة في الخلع القدرة  
على المنى واكتساب الزاد في الطريق وفي صدقة الفطر على كل نصف ساعة من  
بر او صاع من شعير فقال انها وجبا بقدرة ممكنة لان الشرط في الخلع المنى  
الاستطاعة وهي لا يتحقق الا بالزاد والراحلة عادة فان قلت هذا مضاف  
ما قلت من ان القدرة المكتنة سلامة الالات والاسباب قلنا لا تناف في ذلك  
من قبل الالات التي هي الوسائط حصرا لمط وكذا النصاب ليس بشرط في صدقة  
الفطر ليس بل يصير الموصوف به اهلا للاغناء اذا اغنا لا يتحقق من غير  
الغنى الشرعي فان قلت المراد من الاغناء الاغناء عن المسئلة وذلك لا يتوقف  
على الغنى الشرعي قلت ما دون الغنى الشرعي في حكم الغنى لان من لم ينفصم بكونه

يكون اهلا لا بعد صدقة الفطر فلا يكون اهلا لوجوبها عليه للتنافي بينهما  
وهو ثبت بصفة الجواز المأمور به اذا انفي به او المأمور بالمأمور به قال  
بعض المتكلمين لا اى لا يثبت حتى يقتل به وبطل مستدلين بان من اشد حجة  
بالجاء قبل الوقوف فهو مأمور بالاداء شرعا بالمضى على افق الخلع ولا يجوز  
المؤدى اذا اداه والصحيح عند الفقهاء انه يثبت به صفة الجواز بطلق  
الامر لانه يقتضي حسن المأمور به وذلك انما يكون بعد جوارته شرعا وكان  
الشرع يثبتهم لفظا يرجع الى تفسير الجواز فثبت المتكلمين هو عبارة عن سقوط  
النقصا عما انفي به وسقوط النقصا لا يعرف الا بتدليل زائد وعند الفقهاء  
هو عبارة عن حصول الامتناع باثبات المأمور به كما وجب فلو لم يثبت  
الجواز عند اثباته يلزم تكليف ما لا يطاق والتوفيق من استدلالهم بان  
الثابت بالامر وجوب اداء الاضال بصفة الصحة فكل الفقد ولو لم يكن  
وجب عليه التحمل عن التزامه والخلع الصحيح في العام القابل بامر جديد وانما  
انته فاستخرج عن هذا الامر لانه غير لازم امر بالمضى فيما افقده وانتفا  
الكرهية هذه المسألة الى خلافه يخرج عن ان يكره انكائه قال لا يثبت  
بطلان الامر ان المأمور به غير مكروه لان عصر يومه بعد تغير الشمس حاي  
ما موزه شرعا ولكنه مكروه قلنا المأمور به هو الصلوة ولا كراهية فيها  
بل الكراهية في التثنية بعدة الشمس واذا عدم صفة الوجوب انشأت  
للمأمور به لا يثبت صفة الجواز عند تناخا اتفاقا وهو يقولون  
لان الوجوب خاص والجواز عام ولا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام  
الا يرى ان صور يوم عاشور كان فرضا فيما تنسأخ وجوب الاداء لم  
يشتمل الجواز وكذا ان موجب الوجوب الاداء على وجه لا يجوز تركه  
وموجب الجواز جوار الترك وبينهما تنافي فلا يجوز اضافة غير وجوبه  
اليه اللهم الا ان يراد من الجواز ما اذن في فعله من غير ان يتقيد بفقد



والمشقة  
الاولى  
والثانية

الاولى في التركيب فيصلح ان يكون جنس الوجوب وعلى هذا التقدير ايضا ينبغي ان يكون  
بانتفاء الوجوب لاستحالة بقاء حصه النوع من الجنس بعد عدم النوع فالجواب  
بعد انتفاء الوجوب حيث كان يكون حكما غير عينا بدليل منفصل وفائدة الملا  
يظهر في قوله من جعلت علي من هذا أي غيرها خيرا منها فليكن عن جنسه ثم مات  
بالذي هو خير فانه يدل على وجوب سبق الكفاية على الخلف وذلك منسوخ بالامتناع  
في جواره عنده ولم يبق عنده ما والا من نوعه ان مطلق عن الوقت محدود أي  
غير متعلق به على وجه يفوت الاداء بفعله كالزكوة وصدقة الفطر وهو في الفقه  
على التراخي اراد به ان لا يفيد بالمال لان يفيد بالتقبل خلافا للكرخي  
فان المطلق عنده على الفور وهو شأن الامور به عقوب وود الامر لان  
الامر يقتضي وجوب الفعل في اول وقت الامكان وتبدأ لوالى به سقطه  
الفرض اتفاقا فتاخير عنه نقض لوجوبه اذا الواجب لا يجوز تركه عن وقت  
لئلا يفوت على موضعه بانقض هذا دليل على انه للتراخي يعني ان الامر رضع  
تطلب الفعل فقط بالاجماع وذلك انما يوجد في الزمان والزمان الاول  
والثاني في صلاحية حصول الفعل سواء ولو انقضى التقدير يصير كانه فان الفعل  
الساعة فلم يكن مطلقا فهو على موضعه بانقض اي ناقضا لما وضع له وهو  
الاطلاق واما قوله فتاخير نقض لوجوبه ثم لا يجوز ان يفعل في الجزء الثاني  
وفي الذي بعده الى اخره ولو كان الجزء الاول متعينا للوجوب لم يمكن ان لا يكون  
فعلة في الجزء الثاني اداء وليس كذلك فان قلت ان مات في الجزء الثاني كان  
لا تأثم بلزم ايضا علة الوجوب وان كان ياتم بلزم الفهم قلنا لا ياتم وانما تأثم  
لو تركه ويجوز التاخير لا يكون تعويلا لانه بكنه الاداء في جزء من هذا الوقت  
انه لا يعيشر الى اخر الوقت والتأخير تأثم والموت في اثناء ما لا يصلح لتأثم عليه  
والصلاة مضائق لا يصح الله الاية ومقتضى به أي تمتد من جواره بوقت يفوت  
بفدائه وهو أي المصيد اما ان يكون الوقت ظرفا للمؤدى أي يكون زمانا

زمانا محيط به ويفضل عنه وشرطا لاداء اذ لا يتحقق الاداء بدون الوقت  
مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا مؤثر في وجوده كما قاله الشارح ونقلا  
ان يقول الشرط بوجوب الوجود عند الوجود ولا بوجوب العدم عند العدم  
عندنا فلا يصح هذا الاستدلال والاولى ان يستدل بعينه الاداء ووجوده  
عند الوقت قيد بالاداء لانه ليس بشرط للمؤدى اذا اختلف باختلاف الوقت  
هو صفة الاداء لا نفس البينة فان قلت ظرفية الوقت للمؤدى يستلزم شرطية  
اذا انظر في محال والمحال شروط فلا حاجة الى ذكرها قلت لا يلزم الاستلزام  
لان الوعاء ظرف لما فيه وليس بشرط له وليس المقصود بيان اشتراك الصلوة  
والمسح في شرطية الوقت وامتناع الصلوة بشرطية فلا احتياج لذكرها  
وسببا للوجوب لهما أي بوجوب المؤدى بدليل ان المؤدى يقصد في الوقت  
فان قلت هذا لا يصلح دليلا على السببية لان تقديم الشروط على الشرط لا يجوز  
ايضا قلت قد يجمع تقديم الشروط كتقديم الزكوة على المول واما التقديم  
على السبب لا يصلح ابدا ونقلا ان يقول بطلان تقديم الشيء على شرطه فمؤدى  
لانه موقوف على الشرط فلا يحصل قبله وفي الزكوة المول ليس شرط للوجوب  
اول الاداء بل لوجوب الاداء ولا يصح تقديمه عليه بخلاف وقت الصلوة  
فانه شرط الاداء فيجوز ان يكون بطلان تقديم الاداء عليه باعتبار شرطية  
السببية والحق ان بطلان تقديم الشيء على شرطه اظهر من بطلان تقديمه  
على السبب لجواز ان يثبت باسباب شتى اولاد الوجوب يختلف باختلاف  
صفة الوقت فان الوقت اذا كان كاملا يكون نفس الوجوب كاملا وان كان ناقصا  
فصا فناقضا ونقلا ان يقول المتخير هو المؤدى او الاداء والمؤدى سببية  
نفس الوجوب والاولى ان يقال ان الوجوب متجدد في جملة الوقت ولا يدل  
على السببية فان قلت لا مناسبة بين الاوقات والعبادات ولا بد من المناسبة  
بين الاسباب والحسبات قلت السبب في الحقيقة مترادف للموجب الشكر



العبادات وهو انما يحصل في الله ان كان فعل الاوقات سببا مجازا اعلم ان هذا  
 وجوبا ووجوب اداء ووجود اداء لكل منها سبب حقيقي وظاهري فالواجب  
 سببه الحقيقي هو العبادات القديمة لله تعالى وكان ذلك غيبا عنا فجعل سببه الظاهر  
 الوقت تيسرا علينا ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه  
 الظاهري هو اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى  
 وادائه وسببه الظاهري استطاعة العبد اي قدرته المستعدة بجميع  
 شرائط التأبير فتكون الامع الفعل ذهب الشافعي الى انه لا فرق  
 بينه وبين الوجوب في العبادات البدنية فان الصورة مثلا انما هو الاصل  
 عن الفعل لانه انما هو الامسك بفعل العبد فاذا حصل حصل الاداء ولو لم  
 متغيرين كان الصائم فاعلا ففعلين الامساك واداء الامساك وليس  
 كذلك واقفا في الواجب المالي فينبغي ان لا فرق في الزوم المالي في الرتبة هو الوجوب  
 والزوم تسليمه الى من له الحق وجوب الاداء فالواجب هو المال والاداء هو  
 ذلك في المال وذهب المعتزليون الى الفرق بينهما في الواجب البدني ايضا فان  
 نفس الوجوب لزوم وقوع الهيئة المخصوصة ووجوب الاداء لزوم ايقاعها  
 فانها يفرقان في الوجود فان لا فرق بينهما في الصور نظر الى وجود السبب  
 ولو لم يحصل الزوم لما كان السبب سببا لكن لا يجب ايقاعه لعدم الخطاب  
 فان قلت على هذا ينبغي ان لا يكون صور المسافر اداء للواجب قلنا بعد الشروع  
 يتوجه الخطاب ويلزمه الاداء كما في الواجب المنجز على الرأى الاصح من ان  
 الواجب واحد لا على التعيين فتوقف الواجب لزوم ايقاع الفعل في زمان  
 ما بعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص يمكن بعد  
 كونه الصلوة فان الجزاء الاول منه شرط للاداء ومطلق الوقت شرط لتمامه  
 وكل الوقت سبب لوجوبه ان فات الفرض عن وقته والاداء سبب وتمامه  
 التقرير لندفع ما قيل للجزء الذي هو سبب لندفع ان يكون ظرفا للزمان لا سببا للزمان

التقدّم على السبب ولا زمة الطريقة للتقاربه وذلك لبعض لا يجوز ان يكون  
 اولا الوقت والاداء واجبت على من صار لها في اخر الوقت والاداء ربط ولا اخر  
 الوقت والاداء في اوله وان لم يتعين الاول ولا الاخر في الجزاء الذي  
 يتصل به الاداء بنية الشروع واليه اشار بقوله وهو اما ان يضاق الى الجزاء  
 الاول يعني ان اتصل الاداء به تعين ذلك للسببية لعدم المزاحمة او الى ما يلي  
 يعني ان لم يتصل الاداء به ينتقل السببية الى الجزاء الذي يلي ذلك الجزاء ابتداء الشروع  
 وهو ما رفع فاعلم ان سبب الوجوب الجزاء للوجود قبل الشروع لان الزمان  
 عرض لا يستقر الا بتأثيره فحين ان يتم الشروع بالتكبير يفتني من اجزاء الزمان  
 ما يصلح سببا للوجوب ولكن لما كان الشروع عقبه اعطيه حكم الاتصال به  
 لان الاصل اتصال السبب بالسبب فان قلت السبب هنا هو نفس الوجوب  
 الاداء حتى يعتبر الاتصال به قلت الوجوب يقضي الوجود اعني الاداء  
 فيصير هو ايضا سببا بواسطة فان قلت ان اتصل الاداء بالجزء الاول  
 فقد تقررت عليه السببية والا فلا سببية له حتى ينتقل قلت لا ثم انقضاء  
 السببية عن الجزاء على تقدير عدم الاتصال بالجزء الاول سبب للوجوب سواء  
 اتصل به الاداء او لم يتصل وانما المستغنى هنا تقرر السببية والمباين لكل  
 جزء سبب على طريق الترتيب والاتصال لكن تقرر السبب موقوف على اتصال  
 الاداء وبهذا يندفع ما قيل لتوقف السببية على الاداء وهو موقوف على  
 الوجوب لتوقفه على السبب فيلزم الدور ولما قلنا ان يقول كيف يتقرر السبب  
 الموجودة في الاول بعينها وهو عرض لا يحتمل الانتقال من محل الى اخر ولما  
 اتصل ان صلى في جزء من اجزاء الوقت فهو السبب والاداء مجموع كان اوجز  
 اوجز ومن القبول اعني اولى الجزاء المتأقفا عند ضبط الوقت  
 يعني ينتقل السببية من الجزاء الى الجزاء الى اخر الوقت فان اتصل الاداء بالجزء الاخير  
 تقرر السببية اولى الجزاء يعني ان لم يتصل الاداء بالجزء الاخير ينتقل



الاجزاء يعني كل الوقت كان سببا للقضاء لان السبب في المصلحة هو الكل  
لكن عدل عنه الى البعض لضرورة واذا انقضت عاد الى الاصل فوجب القضاء  
بصفة الكمال فان قلت قبل النقص كان الجزء الاخير سببا للاداء وبعده  
اذا كان كل الوقت سببا للقضاء لا يجب القضاء بما يجب به الاداء قلنا معنى ذلك  
القضاء يجب بما يجب به الاداء ان وجوبه يكون بالامر لا بالوقت فان قلت او  
شرح رجل في النفل في الوقت المذكور ثم افسده ينبغي ان لا يجوز قضاء وقت  
النافع لانه صار في الزمة وهو فيه مفسد ولا يجوز قلنا بالنافع  
واسع فيجوز فيه ما لا يجوز في غيره كما قالوا وفيه نظر لان النفل بعد شروع  
بالاقتدار صار واجبا ولم يبق نقلا في حق القضاء ولهذا لا يجوز قضاء وقت  
مع القدرة على القيام بخلاف حالة الاداء فلا يشر فيه الحكم النفل قلنا  
لا يشار الى عصر يومه الذي وجب في الزمة كالملا بمصر وضرورة سببه كالملا  
في الوقت الناقص اي في الوقت الذي تغير فيه قرح الشمس من عصر يومه  
لان الناقص لا يؤدي عن الكمال فان قلت كل الوقت ناقص نقصان بعضه  
فينبغي ان يجوز عقده في الوقت الناقص من عصر يومه قلنا نقصان الوقت  
ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العادة فيه شبهة بعبارة الكفر فاذا  
مضى خاليا عن الفعل كان الكل كاملا بخلاف عصر يومه فانه جائز في الوقت  
الناقص لانه اذا شرع في الجزء الاخير منه تعين السبب فيجب في الذمة  
لنقصان في ذلك الجزء فيتأدى بصفة النقصان فان قلت اذا سلم الكافر  
وقت لحرار الشمس ثم لم يصل لا يجوز قضاءه في اليوم التالي وقت آخر الشمس  
مع انه وجب ناقضا لنقصان سببه قلت لا بد من قولنا ما وجب ناقضا  
يتأدى ناقضا الواجب الذي لم يصدر في الزمة لان النقصان في الاداء انما  
يجعل لسبب شرف الوقت فاذا فات الوقت لا يجعل النقصان لانه لا يجازله  
في النقصان وانما ان يفتل السبب لما كان ناقضا في الاصل فان ما ثبت في الزمة

لا يشار الى عصر يومه الذي وجب في الزمة كالملا بمصر وضرورة سببه كالملا في الوقت الناقص اي في الوقت الذي تغير فيه قرح الشمس من عصر يومه

الزمة ناقضا ايضا فيقد مضى الوقت لا ينقص بالكمال وايضا جعل كل الوقت  
سببا بعد الفوات لا يصلح في كافر اسلم في آخر الوقت لعدم اهليته للوجوب  
في جميع الاجزاء ومن حكيه اي ومن حكم هذا النوع الذي جعل الوقت ظرفا له  
اشتراط بقاء التعيين يعني تعين فرض الوقت لانه ظرف يسع فيه غير الفرض  
ذكر فرض الوقت ليس يريد عنده البعض ولو نوى فرض الظاهر يكفي ولا معنى لشرط  
لان فرض الظاهر يكون اداء وقضاء فلا يتعين الاداء الا بذكر فرض الوقت ولا يجب  
التعيين بيقين الوقت اي بان صافي الوقت ولا يسع فيه غير الواجب وفيه رفع  
لأن يترجم ان الحكم ينتفي بانتفاء السبب وسبب التعيين توسعة الوقت والاضاف  
وزال التوسعة ينبغي ان يسقط التعيين واجاب بانه لا يسقط لان الحكم قد  
لا يزال بمرور السبب كالتعريف الطواف وعدم السقوط هناك من ذلك التعيين  
ويمكن ان يقال المعنى للوجوب للتعين عند السعة تعدد المشرع وذلك باق  
عنه السابق فلا يسقط التعيين ولا يتعين بالتعيين اي لا يتعين بعض اجزاء  
الوقت بتعيين العبد نصا بان يقول عينت هذا الجزء للسبب ويجوز الاداء  
بعده او قضاء بان ينوي ذلك الا بالاداء يعني بعض الاجزاء انما يتعين بالنقصان  
الاداء به لان التعيين وضع الاسباب وليس للعبد ذلك وانما له الاختيار  
في تعيينه فعلا بان يؤدي في اي جزء يريد كالحائث اي كما ان الحائث في العين  
له ان يختار في الكفاية احد الامور من الاعتاق والكوة والاطعام ولو  
عين احدها لا يتعين بل له ان يفعل الاخر او يكون الوقت معينا له  
اي معقدا لذلك الوجوب حتى يرد له ما دونه وينقص نقصانه وسببا  
لوجوبه كغيره من احوال اما كونه سببا فلا بد ايضا اليه وفي صورته  
مره فان اضافته الصوم الى الشهر دليل على سببية لان الاصل في الاضافة  
اضافة السبب الى السبب لانه حادث به وقد يعطى في الشرط معان الوجوب  
الحكم عندده وهو شرط لادائه ايضا لانه لم يذكره لانه عرف من كونه موقفا



ان الوقت شرط لادائه بخلاف كونه سببا ومعبرا لان الوقت قد لا يكون سببا  
كما في السجود للعين ولا معيارا كوقت الصلوة وتبنيها معا بالذكر فان قلت  
السبب اما الشكر كله او جزء منه وهو اليوم الكامل فربما به التلازم عليه  
الكافرا اذا سلم في بعض النهار لا يجب عليه صوم ذلك اليوم مع ان شهوة جزاء  
من الشهر حاصل فعلى الاول يلزم عدم جواز الصوم في الشهر والغا الهاربة  
وعلى الثاني لا يكون الاضافة الى الشهر بل السببية لان ما هو متنا في السبب  
بسبب وما هو سبب ليس بمضاف اليه والاضافة الى الجزء غير مسموعة قلت  
السبب كله كما اختاره السرخسي ولكن شغل منه الجزء منه رعية للمعا  
كما قلنا بطله في باب الصلوة رعية للظرفية فيصير غيره متنا هذا نتيجة  
كونه معيارا وسببا فلا يصير غيره متنا وما يؤيده قوله عز وجل انما نعلم  
فلا صوم الا رمضان ولا بشرط نية العين اي نية كون صومه من رمضان  
وقال الشافعي بشرط نية فرض رمضان لان وصف الفرضية عبادة كاصلي المشر  
فشرط النية بالوصف للتلازم الجبر في صفة العبادة كما شرطت باصلي فلما  
لما صار الصوم متنا في الزمان صار كالعين في المكان والاطلاق في العين  
فلا حاجة الى نية العين فيصير بطلان الاسم اي بطلان نية الصوم كما اذا  
كان في العار زيد وعده وقلت يا انسان تعين هو هذه من جهة غير اياه  
ومع الخطاء في الوصف بان نوى النفل او واجبا اخر لانه نوى الاصل والوصف  
والوقت قابل للاصل دون الوصف فيبطل الوصف وبقي اطلاق اصل الصوم  
فان قلت نية النفل اعراض عن الفرض فصار بمنزلة ترك النية قلت الاعراض  
انما ثبت في ضمن نية النفل وقد لغت فيقوم ما في ضمنها الى المسافر ينوي  
ولجا اكبر المتن من محمد بن يعقوب بصلاب فرض الوقت مع الخطا في  
الوصف في حق كل احد الذي في المسافر فان الصوم لا يصاب في حقه مع الخطا  
في وصفه بل يقع عما نوى عند الخليفة سرج قد بدله لان عند المسافر

للسافر كما ان في هذا الحكم لان السبب وهو شهوة الشهر متحقق في حقه ما  
لان الشرع اثبت له الترخيص بالفضل فاذا ترك الترخيص كان للمسافر ولا يصح  
سوا فيقع عن الفرض ولان وجوب الاداء لما سقط عن المسافر صار متنا  
في حق اذا بد بمنزلة شعبان فاذا نوى نفل او واجبا اخر في شعبان يقع في ذلك  
برمضان بخلاف المريض غير مبتدئ بمحمد بن ابي المسافر بخلاف المريض فانه  
اذا نوى واجبا اخر او النفل يقع عن صوم الوقت لان رخصته متعلقة بحقيقة  
الفرض فاذا صام فقد فان سبب الرخصة في حقه فالتمس بالعصم فيقع مانعه  
عن فرض الوقت وهو مختار في الاسلام ونفس الامة وثانها المتكلم  
اكثر المشايخ وصاحب الهداية على ان المريض اذا نوى النفل او واجبا اخر يقع  
نوى كالمسافر لان رخصته متعلقة بخوف ازدياد المرض لا بحقيقة المرض  
كالمسافر وفق لعق العلماء بينهما بان المرض متغير الى ما يضر به الصوم  
والعين والى ما يضر به كالاصل من الرطوبة والتخفيف بخوف ازدياد المرض  
يكون في النوع الاول والتخفيف بحقيقة المرض في النوع الثاني وفي النفل عند روى  
يعني اذا نوى المسافر النفل بروي ابن سميعة عن ابي حنيفة سرج انه لا يقع بل يقع  
عن فرض الوقت وهو الاصل لان ترخيص النفل للمسافر لما كان لكونه الخطا  
الوصف بدنه فلا يجوز له الترخيص بما هو رخصة عليه نظرا الى مصالح دينه  
كان اولي والعابادة في النفل الثواب وهو فرض الوقت اكثر فلا يقع النفل  
وروى الحسن بن ابي حنيفة سرج انه يقع لانه لما كان الوقت في حقه كمنسب بغير نفل  
فيه كما في شعبان قد بالنفل لانه لو اطلق النية فلا يصح ان يقع عن الفرض على  
جميع الروايات لانه لما يعرض عن فرض الوقت بصرح نية النفل انصرف  
اطلاق النية منه الى صوم الوقت او يكون معيارا لا سببا كقضاء رمضان  
وانتدرا المطلق هذا هو النوع الثاني من الموقفة اما كون الوقت معيارا له فقط  
واما كونه ليس سببا فلان السبب في القضاء ما هو سبب الاداء وهو شهوة الشهر



وفي تصور النفس النذرة فان قلت قدمت النذرة بالطلاق وهذا مشعر بان النذرة  
للعين لا يكون من هذا القسم ولم يكن من القسم الثاني فلا يكون الاقساما ومحمدة  
في الاشهر قلنا النذرة المعين من القسم الثالث لانه معيار لا سبب لان سببه النذرة  
لكن لا شبهه بالقسم الثاني في تعيين الوقت لذلك العمود ولهذا يتبادر بطلان  
النية ونية النفل لكن لا يتبادر نية وجوبه لان تعيين وقت النذر من قبل  
بتعيين الناذر فيؤثر فيما هو حق الناذر كما نفل فلا يؤثر فيما هو حق النذير  
وهو الوجوب الاخر ويشترط فيه نية التعيين اي النية من اللان لا وقتا  
غير متعينة للقيامات فيقع الامتناع في اول اليوم من مشرق وهو النفل  
فلا يقع عن الغنا واقما اذا نوى من الليل فيقع الامتناع من اول النهار حتى  
الوقت وهو الغنا ولا يجزئ الغنا لان وقتها هو وقت الاقرب وهو وقت  
والصلاة لانها مشروعة وان في الوقت للعين فيقولان بفواته او يكون مستكلا  
بعدها هو النوع الرابع من الموقفة بشبه المعيار والظن كالحق فانه يشبه المعيار  
من جهة انه لا يتوقف في تمام واحد الاصح واحد كالتماثل للصوم وشبهه النذر  
من حيث ان اركان الحج لا تشترط جميع اجزا الوقت الحج كوقت الصلاة وتبين  
اشهر الحج من العام الاول عند ابو يوسف خلا فالنذر هذا بيان لا شكاه  
بوجه اخر وهو ان الحج يجب عند ابو يوسف مضيها لان ادراكه العام لا يشترط  
مستكون فصار اشهر الحج من العام الاول لادائه متعينا فاشبهه المعيار عند  
محمد يجب متوسعا ويجوز تأخيرها عن العام الاول واشهر الحج من كل عام  
صالح لاداء فاشبهه وقت الصلاة فان قلت لما ثبت ان وقته مضيق فتم  
ابو يوسف ومتوسع عند محمد زال الاشكال قلنا لان كل واحد منهما  
لم يجز بما حكم به فابو يوسف حكم بالتضييق لاحتياطه حتى لو ادرك العام  
التالي وحج فيه كان اداء بالانفاق ومحمد حكم بالتوسع بناء على ان الاصل  
في الحيوة البقاء ولهذا لومات قبل ادراك العام الثاني كان العام الاول متعينا

متعينا لا اداء عنده ففي الاشكال وانما يظهر في الاثر عند ابو يوسف بان  
ان لم يقع في العام الاول وعند محمد لا بانهم الا الاصل على ظنه انه ان لم يقع  
لم يجر له التأخير فصار متعينا ويتبادر الى باطلاق النية بان يقول الامر ان يرد  
الى لان ظاهر حال المسلم الوجوب عليه لا بعد محتمل مشاق السفر ان لا ينوي  
النفل فعين الغرض بدلالة الحال فيصرف الاطلاق اليه واقايل ان يقول يشك  
على هذا مسئلة صيق الوقت فانه اذا لم يبق من الوقت الا قدر ما يسع فيه  
وضو الوقت ففي هذه الصورة يشترط نية التعيين ولا يتبادر بطلان النية  
مع وجود الدلالة من جهة المؤدى فان المسلم لا يستعمل بقوت الغرض بل  
النفل لا نية النفل يعني لو نوى النفل يقع عما نوى عندنا لان الدلالة لا  
الصريح وقال الشافعي بالغوينة ويقع عن الغرض لان التسوية بحج في امر الدنيا  
صيانة لماله وهو امر دينه اولى فله نية النفل ويبقى اصل النية فتبادر  
به فرض الحج وتجب عنه بانه لو حج عن النفل وقع حجته وضامن غير اختيار  
وذلك بطلان فان قال هذا واراد عليك حيث جوزه ثم مره صان نية النفل مع  
انه يلزم اداء الصوم من غير اختيار قلنا في مره صان اذا نوى النفل بطل  
الوصف لان الوقت غير قابل له ففي اصل النية بخلاف فان وقته قابل  
للتفعل فثبت صفة النفل فيتحقق الاعراض ومعه لا يثبت الغرض والكفا  
محتاجون بالامر بالايتمان لانه لم يثبت في الناس كافة لدعوة الامم  
كما قال الله تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا الى قوله فامنوا  
بالله ورسوله وبالشروع من العقوبات كالحجود والعصا عنده  
تقر سببا لها لانهما التجروهم اليها وبالمعاملات لان المطايع امر  
دينوي وهي اليها فتمت في الدنيا على العقب وبالشريع كالصلاة والصلة  
وغيرها في حكم المأخذة في الاخر بلا خلاف فيعاقبون على ترك اعتقاد  
وجوب العبادات في الدنيا كما يعاقبون على اصل كفرهم لقوله تعالى ما ملكت

فانما لا خلاف







مشروعاً ومختلواً في المضي عليه بقرير ما انعقد مشروعاً وهو واجب  
عند البعض خلافاً للشافعي وتقريراً لمعصية وهو حرام اتفاقاً في جانب  
الترك فلم يلزم القضاء وإنما هي نذرة من جهة ان القيوم عبارة لا من جهة  
انه معصية وهو ترك الاجابة ولهذا قال الواضح بذكر المضي وقال الله عز وجل  
يوم القيمة يصح نذره كما لو قالت فلان على نفسه يوم حين بمثل ما لو قالت  
غداً كان الغد يوم حين يصح نذرها بخلاف الصلوة في الاوقات المذكورة  
فانما وجب قضاؤها لان بعضها من الضياء والقراءة كان عبادة وان لم يمس  
صلوة ما لم يجتمع ولم يتعد بالتهجد والالتفات فيها هو الصلوة والمضي فيها يكون  
امتناعاً عن ابطال العمل وهو واجب وتخصيصاً للطاعة وتخصيصاً للمعصية  
وترك المضي يكون امتناعاً عن معصية بطاعة وان كانا بالمعصية وفي ابطال  
العمل فوجبت جهة المضي فاذا تركه يلزم القضاء وفي القسم الثاني لما كان يمكن  
الامتناع لا وجب جهة البيع وقت النذر حتى اذا دللنا به ففقد كراهة الترتيب  
فان قلت ان ارادوا بالكراهة كراهة الترتيب وهي ان يتحقق فاعله محذور يوم  
الغضوبة كحرمان الشفاعة يكون الثاني مثل الاول وقد فرض دونه هذا  
وان ارادوا بها كراهة الترتيب لزم ان لا يكفر مستعمل وطى الحايض ولا يضر  
خداً فيه فلما اختار انها كراهة تنزيه وانما الكفر مستعمل لان حرمة شئ  
بالاجماع كذا في الشرح الاكمل وجاء في الاسرار وفيه تأمل لان وطى الحايض اذا  
مكروها كيف ثبت حرمة والنتي لا يطلق عن الافعال المحبة وهي ما لها  
حقاً من غير توقف على الشرع كالقتل والزنا وشرب الخمر فانها كانت معلومة  
قبل ورود الشرع يقع على القسم الاول وهو القبيح لعينه الا اذا قام الدليل  
بخلافه فانه يقتضي القبح لغيره كالنهي عن الوطى حاله الحايض ومن انحاز القبح  
كراهية وعن المشي في نعل واحد فان الدليل على ان النهي بمعنى الادب في  
لا يبين هذه الاشياء وعن الشرعية اي عن الافعال التي يتوقف معرفتها على

على الشرع كالاصوم والصلوة والبيع والاجارة فان قلت لا يتوقف معرفتها على  
والاجارة على الشرع لتعقبا بين المثل فيه فلما كان الوجود بينهما مبادلاً  
للمثل وبالمنفعة والشرع زاد على ذلك هدية العاقدين ومصلحة للمقود عليه  
وعنده ذلك وفي تلك المنافع بعض اثار الاهلية والمجدية وكون المتاجر معلوماً  
والاجرة والمدة معلومتين ومعرفتهما بهذه الشرايط موقوف على الشرع  
كذا قاله الشارح وقائل ان يقول ما عدهم من الحساب انما كانوا يعرفونها  
من حيث انها افعال واقفاً معرفتها من حيث كونها على صفة معلومة وفي  
ان القتل انما وجب القضاء اذا كان للقتول محققون الدم على التابيد وقيل  
بالله كذا القدر ولا يكون القاتل اياه وكذا انما من حيث كونه وطناً في الضيق  
غير لئلا يسهلته وكون الشهية اما في الفعل او في المحل موجب للرجحان فلا  
فلا يحصل الا بالشرع فلا فرق بين الضمين في القتل ان نضر الا فاعال  
المحبة بل لا يتصرف في الشارع فيه تجوز في غير محل العوارض فينتفع  
على الذي انقل به وصفاً اي يقع على القسم الذي يقع لعنه في وصفه في  
بقي المضي بعد النهي مشروعاً بما يصله دون وصفه الا اذا دل الدليل على كونه  
فيما لعنه فلا يكون مشروعاً عما كالتى عن بيع المضامين والملاقيح وصلوة الله  
فانها افعال شرعية فثبت لعنها ومتادكرنا يعرف ان اطلاق لعنه عن قيد  
المطلق وعن الاستثناء بن الجار محتمل فان قلت النهي عن الصلوة في الارض  
المغضوبة نهي عن الافعال الشرعية وليس مما اتصل به وصفاً بل من قبيل  
ما يجتمع به محذور فلما المراد به ما يكون فيها لغيره بدون اعتبار المحبة  
الزائدة وهي كونه اشد اتصالاً به بطهية او مجاوراً له الزائدة كما ان القبح  
لعنه بقصد التحريم بضميمة من غير نظر الى كون احدهما وضعاً والاخر سراً  
وانما اخبر بما اتصل به وصفاً بالذكر كونه اكثر واشهر لان الضم ثبت اقتضاها  
لنهي عنه فلا يتحقق اي لا يمكن ان ثبت الضم على وجه بطل به اي بذلك الوجه



المقتضى وهو الذي بيانه ان الله تعالى عباده ابتلاء فلا بد ان يكون للنهي عند  
مستوفى الوجود حتى يكون العبد مبتلا بين ان يفعل في حقه او يتركه فبنا  
ولو كان فيها العينة في الشرعيات يكون باطلا ولا يمكن وجود شرعها والنهي عن  
عن المستحيل بحث كن قال الانسان لا تطر في طر الذي يقتضي وفيه ابطال للقيع  
المقتضى فيعدد على موضوعه بالقيع وان اعمل القيع على القيع للغير يكون للنوع  
مكتنا والمقتضى وهو القيع محفوظا والمقتضى وهو القيع ايضا محفوظا بحفظه  
ان الشئ عبارة عن رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر والنهي تصرف في الدنيا  
بالقيد لانه موضوع لطلب الكف عن الفعل فيكون الامتناع في المنسوخ بناء على  
ذلك الشئ فلا يثبت عليه والعدم في المنسوخ بناء على الامتناع الاشارة  
والقول ببقاء الوجود والبقاء لا ينافيه ولما لا يقول ان بعد كونه معادة  
على المطلوب بقاء عليه ان الذي قد يكون طريقا للمنسوخ في بعض الاحكام الشرعية  
فان تم هذا الدليل بطل تلك القاعدة وان لم يتم سقط قولكم لا بد ان يكون  
النهي عنه منصوص الوجود وينع قولهم والا يكون مستحسنا بان لا تستعمله  
عقلا وعدم المشروعية لا ينافي الامكان الذاتي ومعنى التكليف عليه الا بئري  
ان الله تعالى كلف ابا حنبل بالابتنان مع عليه بانتقاء وقوعه لكونه ممكنا  
بالذات والا قرب ان يقال شئ اذا كان مشروعا ثم شئ عنه دل على ان عينة لم  
يخرج اذ لو كان فيما عينة شاصا مشروعا في الجمل والعدم هذا تفرع بالمسائل  
عليها مبنية من الاصل اي وكون النهي عن الافعال الشرعية وانها على ما في غيره  
كان الزبوا وهو معاوضة مال بمال وفي احد المتأخرين فمثل حال عن العوض  
مستحق بعقد المعاوضة وسائر البيوع الفاسدة كالتابع بشرط فاسد وهو شرط  
لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين او للغيره عليه وجرم من اهل  
الاستحقاق وكالبيع بالخمر وغيرها وصوم يوم النحر وسائر الامور التي لا يثبت  
مشروعها باصله اتم في الربوا والبيوع الفاسدة فلان الركن وهو الاجاب

ب والاضور وجد من ان هل في المحل فيكون مشروعا وجبا للملك لئلا يتصل  
القبض وانما اشترط القبض لكون سببه فاسدا والحكمة لا يثبت ملك البهيمن  
بجلد البينة واما في صوم يوم النحر فلان الصوم مشروعه في من جنته يوم  
ولهذا لو نذر ان يصوم يوم النحر صح ولكن يفسد ويقضى وفي الهداية لو ما  
يكون مؤقدا لانه كذلك التزمه غير مشروعه بوصفها وهو الذي هو الزايد  
في الربوا ان المبادلة لم توجد فيه ولكن الزايد فرع على المذنب فيكون كالزائد  
والشرط الفاسد في البيوع الفاسدة كالوصف لانه امر زايد والمزاد غير  
مستوفى فيعدها ثانيا بفسده لكن النهي غير مقصود ولهذا اوهلك لا ينفخ  
العقد والمقصود من البيع المبيع ولهذا اوهلك يفسخ بفعل النهي بالقبول  
جاء بما جرى الوصف التعلق النهي بالوصف لا بالاصل ولا يلزم من في الزايد  
في الاصل كالذي اذا اصبحت والنهي عن بيع لغير المتعاقبين جمع مضيق وم  
ما في قوله لا يابا والمال في جمع منعوعة وهي ما في اركانها لاسمها وتكاف  
المجازمة مجاز عن النهي هذا جواب لما يرد نقضا على اصلنا وهو ان هذه  
النهي فان شرعية والنهي عنها كان ينبغي ان يقتضي مشروعيةه وليس كذلك  
لان هذه العقود لا ينفقد اصلا ولا يعيد الملك فاجاب بان النهي عن  
هذه العقود مجاز عن النهي لان محل البيع والنكاح معدوم وكان النهي  
عن هذه النحر فان شجنا لعدم محله اي محل النهي ولما لم ان يقول  
ان اراد بالنسخ الاعداء فقد عرف ذلك من جعله مجازا عن النسخ فلاحا  
في التطويل وان اراد به النسخ المصطلح وهو بيان انتهاء الحكم الشرعي فذلك  
موقوف على مشروعية هذه الامور في النهي وذا غير معلوم فان قلت انها  
صاحبة بالاباحة الاصلية قلنا لا يثبت بهذا المقصود لان رفع الاباحة  
الاصلية لا يكون شجنا فان قلت ثبت مشروعيةها بتقرير النبي في الآية  
حيث لم يثبت عنها في اول زمان بنوته قلت انما يثبت لو ثبت عليه بوقوفه







الادوار لم يكن لان استبدالهم معصية فلا يكون سببا للتعدي جوابا لان استبدالهم  
انما يكون معصية لم يقع على محل معصوم ولما عجزوا واما ان الادوار لم يكن  
محرمة لانه اما بالبد او بالدار وقد عذر ما يكون استبدالهم في الادوار  
فيملكونه فان قلت هذه المسائل لا يصلح للتفريع لان التفرع عن الاصل لا يلحق  
ولا خلاف فيه قلنا المراد بيان ان التفرع يقتضي استغناء المشرع عنه سواء كان  
المشروع شرعا او حسييا فان قلت استبدال الاستبدال ورد على محل معصوم  
فلا يقدر زوال المعصية بعده كن اخذ صيد الحرم والحجوة لا يملكه وان  
هناك في يده بغيره قلنا الصبي المبدل له حكم الاستبدال في حاله انما كانه بمجده  
ساعة فباعه كما في ليس التوب في حق الخنثى والاستبدال في حق المتخلف  
بعد الادخال في دار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء وكذا  
في الصيد بعد الاخراج يملك حتى يجوز بيعه واكله لكن يجب عليه ارسال  
فاذا لم يرسل يجب عليه الجزاء تعظيما للمهرم والامر بالاعتدال وهو في اللغة  
الشامل وفي الاصطلاح ما ذكره لبعض ائمة عن الخاص لانه لا يخرج من اعم  
اذ للمهرم معذور على البيع ما يشاء من اى لغة يشاء بالوضع لا بذكر الوضع هنا  
اكتفاء بذكره في الخاص وهذا الجنس او اذا خرج به خائن ليس كزبانه  
لا يشاء الا في احواله واسماء الامداد ايضا محرمة فانها لا يشاء في احواله  
لجزاء لان افراد الشيء ما يصدق الشيء على كل واحد منها واحد احدى الاشياء لا يصدق  
على واحد منها انه عشرة فقولنا ما يشاء افراد الجنس شامل للمشترى  
متفقة الحدود خرج به المشترى لانه يشاء افراد مختلفة الحدود  
على سبيل الشمول لغيره عن التكرار في سياق الشيء فانها يشاء افراد  
متفقة الحدود لكن على طريق البدل لا التمول فاطلاق العامة عليها مجاز  
مثال العامة مسلمون فلا فرق مشترك في معنى المسلم وزيدون فلا فرق  
مشتركة في التسمية لزيد الله اى العامة قبل الخصوص ليجب على جميعهم

فقط

قطعا اى بحيث يقطع الشبهة عندنا كالحاقه وقال الشافعي في موجه  
ليس يقطع لانه يحتمل ان يخفى كما قال الله تعالى الذين قال لهم الناس ان  
الناس قد جمعوا لكم المراد بالناس الاول بغير من مسعود وبالناس الثاني  
اهل مكة ومع الاحتمال لا يثبت القطع ولما ان اللفظ اوضح لمعنى كان  
لازم له حتى يقوم الدليل على خلافه ولو جاز ارادة البعض من غير قرينة  
لا ترفع الايمان عن اللغة وهذا يؤدي الى التيسير على السامع والتكليف  
باليسر في الوسع كذا قيل وانما قل ان يقول لا يشرع التيسير لان التيسير  
في رفع القطع عن مجرمه في العلم بالحق فان العلم بالعموم الظاهر واجب  
مع ذلك الاحتمال عند الخصم ويمكن ان يجاب عنه بان ارادة المفسر لما  
سقط في حق العلم بالاتفاق سقط في حق العلم بالطريق الاول لان العلم  
بما قبله والقبول اصل وعمل الجوارح يبقى حتى سقط في حق النع في حق  
الاصل اقل فان قلت خبر الواحد محتمل واحتماله ساقط في حق المردود  
العلم قلنا ذلك محتمل ناش من دليل وهو القطع لكونه غير متواتر حتى  
او من توازنه لانه الاحتمال وقاعدة للتلاقي نظير في وجوب اعتقاد الحق  
وجواز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد ابتداء فقد نأجب ولا يجوز  
وعنده لا يجب ويجوز تخفيفه حتى يجوز نسخ القافية اى بالعامة  
بعد التفرع لكن العام موجب المدلوله قطعا كحديث العريين عزية ولو عذر  
عرفان تصغيرها عزية وفي قوله ينسب اليها العريون سقطت التفسير  
عنه النسبة كما يقال في خفيف حنفي وهو ما روى ابن مالك ان قوما  
من عزية اتوا المدينة فلم يوافقهم فاصفرت الوانهم واشتفت بطونهم ففرهم  
الرسول ثم ان خرجوا الى اهل المدينة وبشروا من ايمانها وابوالها افضل  
فصحبوا ثم رددوا فقتلوا العامة واستاقوا الابل فبعث رسول الله  
في نذرهم قوما فاخذوا فامر بقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم ونكرهم



في شدة الخلق ما شاهدت خاص ورد في ابوالابلي مستحق  
استثنى من اهل البول لان البول عام فتناول ابوالابلي وغيره لان الاربعة  
الجنس في ضمن الشخص فعمل على جميعها اذ لا عهد ولو لم يكن العام مثل  
لخاص لما صح نسخ الاول بالتالي وحدث الفريين مستقدا لان الخلة التي  
نصها منسوخة بالانفاق لانها كانت في ابتداء الاسلام فان قلت  
لخاص يحتمل الجواز وهذا الاحتمال ثابت في العام مع احتمال اخر وهو احتمال  
ارادة التخصيص فكان ينبغي ان يرجع الخاص فاما الاحتمال الغير للناس من  
دليل لا يعتبر واحتمال الجواز الواحد الذي لا يثبت له مساو لاحتمال الجواز  
كثيرة لا يثبت لها انا اوصي بالخاص لانسان ثم بالنفس منه لاخر يعني لم  
اوصي بنفس خاصة لانسان الاخران للغة **الاول والنفس بينهما تضاد**  
لان العام مثل الخاص في ايجاب الحكم فثبت المساوات بينهما في الوصية بالنفس  
فيكون النفس بينهما هكذا ذكرتمس في زيادة في غير الاسلام  
اليزدوي المسئلة من غير ذكر خلاف قال النفس في شرهه ما ذكر في المنفعة  
والهداية وزيادات قاض فان من الخلاف فيها فرواية شاذة وهو ان  
النفس عند النبي يوسف الثاني سواء اوصاه بكلام موصول او مفصول  
لان الوصية لا تترتب شيئا في حيوته بل بعد مماته فكان بيان الموصول والنفس  
سواء كما في الوصية بالرقبة لانسان وبالخدمة لآخر ومحمد اسم الخاص عام  
شأنه الخلة والنفس فكان ايجاب النفس الثاني تخصصه وتخصيص العام  
انما يصح موصولا فاذا كان مفصولا يكون معارضا لا تخصيصا فيكون النفس  
بينهما مجالا في ما ذكر من المسئلة لان الوصية بالرقبة لم تناول الخدمة والخدمة  
استثناء النفس من الخاص ولم يصح استثناء الخدمة من الرقبة اعلم ان الخاص لم  
يعام خصيص بل النفس جردا ولا بصير اللفظ باعتبار ان جزءا مما كانه شيئا  
بالعام من حيث ان النفس يدخل في اسم الخاص ولا يجوز تخصيص قولنا

ما لم يذكر اسم الله عليه المراد به الذكر حال الذبح لا لجماع الساق على ذلك  
والذكر باللسان بغيره كلمة على والذكر بالقلب يستعمل غير مفرقة بها كما  
في الحديث هذا نزع النحر على كون العام قطعيا معطوفا على قوله حتى يجوز  
صورة المسئلة من ترك النجاسة عامدا حال الذبح لا بعمل الكاهن عندنا وبعمل  
عند الشافعي هو يقول هذا مخصوص من هو ذبح على حاله بذكر اسم الله عليه  
بغير الواحد وهو ما روي انه لم قال المسلم بذكر على اسم الله تعالى سمى و  
لم يسم وبالقياص على الثاني فان من سمي اسم الله حاله الذبح يجوز الكاهن لعمامة  
فعمل في العام فلا يعمل الكاهن له مني عنه والنهي يقتضي النحر وكلمة ما  
عامدة قطعية في معنوها فلا يجوز تخصيصها بغير الواحد والقياص  
الطليبين فان قلت التخصيص لما يجوز اذا بقي تحت العام ما يمكن العام في  
لم يبق تحت النص لا حالة العقد فلو اطلق بالنسبة لبق النص معمول له قلت  
يجوز ان يراد ما نزع النحر لانه تعالى كذا لا يشرى ولا ونان والمشتد دليل ان  
المشركين جادلوا المسلمين فقالوا انا كلون ما قلتم ولا ناكلوا ما قلتم  
الله تعالى لا يوجب بغيره اعم وبني الحرمه على وصف يشمل  
الكل وهو ترك الذكر مع ان الخاص العام بالتاسي غير مستقيم لان التاسي غير  
مستحق للنظر والعام جاز مستحق للتفريط ومن دخله كان انما يعني  
لا يجوز تخصيص هذه الآية بالقياص وبغيره لولمعد صورة المسئلة من كان  
مباح الذم بركة او نانا وغيره فالنجاء بالحرمه لا يقتل فيه عندنا ولا بركة  
ولكن لا يظلم ولا يسقى حتى يضطر الى الخروج فيقتل خارج الحرمه ويقتل عند  
الشافعي لان الخلة قد خص من الآية بقوله لم الحرمه لا بعد عامها ولا في  
بدم وبالقياص على الطريق فانه لو كان عليه قصاص في الطريق يستوفى  
في الحرمه فلا يظلم دون اللصين فاعلاها اولى لانها اى لان قولنا على  
ولا ناكلوا ما لم يذكر وقوله تعالى ومن دخله ليسا له مومن فان الثاني



غير مخصوص من الآية الاولى لان الناس ذكر فان الشرع اقام كونه مسلما مقف  
الذكر للغير كما اقام الاكل ناسيا مقف والعمود والقائل غير مخصوص ايضا من  
الآية الثانية بما ذكره من الحديث لانه خبر واحد لا يصلح ان يكون مخصوصا ولئن  
سلم انه مشهور فغناه لا يسقط العقوبة في الآخرة واما الاطراف فاما  
مسلك الاموال والآية تتناول النفس دون الطرف لانه في حكم المال والغير  
في كان يرجع الى نفس الداخل دون ماله وطريقه ولما قال ان يقول مع جواز  
ان لا يطهر ولا يمسح ويموت جوعا وعطشا كيف ثبت عموم الامان قال فانه  
الاستدلال بالآية مشكل لان ضمير دخله يرجع الى البيت لانه هو المذكور  
لا الحرم الا اذا وقع النزاع في المكان اذا دخل البيت ففتح الباب بها ثبت  
الحكم في الحرم لعدم القائل بالفضل فاما اذا سلم الخصم ان يدخل البيت  
يضيء الامن دون الحرم كما ذهب اليه بعض اصحاب الشافعي فالارادة بان  
منعقد قلنا صفة الامن نعم البيت والحرم فان الله تعالى اولم ير انما يخطئ  
حرما امتا ولما اخذ الحرم حكم البيت في الامن صار بمنزلة شئ واحد فيكون  
الضمير الى البيت متناول للحرم وهكذا قال في آيات بيئات ولم يضر في حرمه  
مع ان مقام ابراهيم خارج البيت وما قيل المراد من مقامه ما قال في وجبة  
من البيت فاسد لانه تعالى في آيات بالمقام اذ هو عطف بيان للآيات ليس  
في كون البيت متبعه آيات بل هي ظواهر ترتفع في الصفة الصادرة  
فيها الى الكعب فان لفظة خصوص لما في موضع البناء من حيث تخصيصه شرع في  
بعد حقوق التخصيص به وهو قصر العام على بعض ما تناوله عند الشافعية  
واما عند الحنفية فهو القصر عليه بدليل مستقل لفظي مقارن لاعتد  
بقود مستقل عن الصفة والاستثناء والشرط والغاي وبقدرة لفظي  
عن العقلي كقول تعالى خالوا كل شئ فانه مخصوص منه كذا في بعض الشروح  
ولما قال ان يقول المراد من الشئ في قوله تعالى خالوا كل شئ المخلوق بقرينة قوله

المكان

لما قاله فلا يتناول فكله يكون مخصوصا بالعقل وتخصيص العبيد والمجنون  
من خطابات الشرع من هذا القبيل وعن الحسن قوله واوتيت من كل شئ  
ويقوله مقارن عن الناحية ولما قال ان يقول هذا التعريف لم يتناول الضمير  
في الآية الثانية لانه ليس بقارن فالامان ان يجعل التعريف شرطه اول مرة  
لا دلا في ماهيته كذا قاله الشارح ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالمقارنة  
ان لا يعرف تارة بل مستقل لان يصدر معان النبي مع يمكن ان لا يعرف تارة  
بدليل اخر في المرة الثانية كما لم يعرف في المرة الاولى والعام اذا قصر على افراد  
بغير مستقل يكون جهة بلا شبهة اتفاقا اذ كان الفرج معلوما معلوما ومجهولا  
كالخاص من قوله واحسن الله البيع بقوله وحرم الربا لان الربا لغة هو الفضل  
ومجرد الفضل ليس بحرام فقبل ورود البيان يكون نظير المخصوص المجهول  
وبعد بيان النبي عام الربا بالاشياء السنة وصحة تعليلها يكون نظير المخصص  
المعلوم واذا قصر مستقل هل في جهة قطعية بعد التخصيص ام لا فالصحيح  
من مذهبي انه لا يفي قطعية حتى يجهز تخصيصه بخبر الواحد كما حصل في  
والجواز من قوله تعالى فاذا سلم الاشرار الحرم فافعلوا المشركين حيث  
وجدتمهم بقوله لا تفتكوا الشيوع والجهانز بعد تخصيصه بآية  
الاشيمان وهي وان احد من المشركين استجاركم فاجره لكنه لا يسقط الاحتجاج  
به اي بالعام بعد ما خص كافر وان فاطمة رضي الله عنها احتجبت على ابكر  
في منزلها بعوم قوله تعالى يوحى اليه في اولادكم مع ان الكافر والقائل  
منه فلم ينكر احد احتجاجها به من الصحابة وعدل ابو بكر رضي الله عنه الى  
الاحتجاج بقوله من معشر الانبياء لانور ما تركناه صدقة وكذا لرفعة  
فانها احتجبت بها مع ان سرقة مادون الضاب والسرقه من غير الحرز مخصوص  
بالاجماع عملا بشبه الاستثناء والنسخ يعني بدليل المخصوص بشبه الاستثناء  
من جهة الحكم لان كلامها لبيان ان المخصوص والمنسني لم يدخل تحت الحكم



وبشبه الناسخ من جهة الصيغة لان كلاهما مستغرق بنفسه فان كان  
 المتخصص مجهولا فجهلا لانه يوجب جهالة في الباقي كالمستحق المجهول فلا يبي  
 حجة كالجمل قبل البيان وباعتبار الصيغة يبقى كما كان لان المجهول لا يصح ان يحا  
 له معلوم وجهالة لا تستدعي الى الفصل استقلاله فقلنا بالشبهين وقلنا يبقى  
 ولا يكون قطعيا وان كان معلوما فاعتبار الصيغة يحتمل العقل لانه نفس  
 مستقل وعلى تقدير العقل بصير قدر ما يتناولوه العقل مخصوصا ما يتناولوه  
 العام وذلك التقدير مجهول فلو جبه جهالة الباقي وباعتبار الحكم لا يصح  
 العقل لانه شبه بالاستثناء وهو لا يقبل العقل لانه عدم بالعدم الاصل اذ به  
 يتبين ان المستثنى لم يدخل تحت حكم العام لانه دخل في مخرج والعدم لا يقبل العقل  
 لان العقل لا يقدري الحكم الثابت في الاصل الى الفرع فالبس ثابت كيف بعد ذلك  
 الشرط فيه ايضا فاعتبار الصيغة ولعلنا لا يبقى لعدم حجة وباعتبار حجة  
 يبقى حجة موجبا قطعيا فقلنا يبقى حجة ولا يكون قطعيا فان قيل ينبغي ان يكون العام  
 موجبا قطعيا في ما بقي تحتها اذا كان المتخصص معلوما كما قلنا في التخصص بالعض  
 قلت بينهما فرق لان موجب العقل لا يتشكك فيكون معارفا خطأ وموجب العقل  
 لاحتمال ان يكون العلة غير الوصف الذي جعل عليه فان قيل دليل المتخصص على مشابهة  
 الناسخ والاستثناء وهما لا يقبلان العقل فليل المتخصص كيف يقبله قلنا لا في  
 في الاستثناء عدم استقلاله في الناسخ عدم خلوصه من معنى العامة ان لو  
 علل صا القياس معارضا للنسب في دليل المتخصص لم يوجد مانع فاحتمل العقل  
 فصار كما انما دليل المتخصص على القول الاول الذي اعتبر فيه الشبهان جميعا وهو  
 المختار ونظير هذه المسئلة وهي ان باع عبدين بالدين على انه بالخيار في احدهما بوجه  
 وحسب ثمنه او حصل ثمنه مع البيع وبلز العقد في الذي لا خيار له لعدم جهالة  
 البيع والمثل قلنا قلنا كان ينبغي ان يعتمد هذا البيع لانه جعل قبول العقد فيها فيه  
 خيارا للشرط فاسدا لخياره فيه كما جعل بوجبه في بيع المثل والعقد عند

تفسير

تفصيل الثمن قبول العقد في الشرط فاسدا لقبوله في العقد قلنا المثل يمكن محلا  
 للبيع او اشتراط قبوله لم يكن من خصائص العقد فكان شرطه اسدا وفي مسئلة  
 العقد الذي فيه الخيار داخل تحت العقد فكان اشتراط القبول فيه اشتراطا في  
 البيع فلا يمنع صحة العقد فان قلت لم يجعل بوجبه كل الثمن مقابل بالثمن  
 كما جعل بين جمع بين من يبيع نكاحا ومن لا يبيع كل المسمى بمثل المبيع قلت لان  
 العوض في البيع ينقسم على الجزء المعوض فلو قلنا بوجوب كل الثمن بمقابل الثمن  
 لتضرر المشتري حيث لم يرض بالثمن وهذا التقدير من الثمن الا بمقابل المبيع المجموع المعوض  
 بخلاف النكاح فانه لا يوزع فيه لعدة تجزئة المثل وانما يقابل لها باعتبار المثل  
 فان لم يبيع نكاح لهديهما لم يوجد المزاوجة فلا ينقسم فبعد كون المسئلة نظير ل  
 المعوض ان العقد الذي فيه الخيار داخل في الاستعداد لا الحكم فمن حيث انه داخل  
 يكون مرد البيع بخيار الشرط شديلا فيكون كالناسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم  
 يكون مرده بيان انه لم يدخل فيكون كالاتثناء وان كان له شبهان يكون كالمخصص  
 الذي له شبه بالناسخ وشبه بالاستثناء وعناية شبه النسخ تقتضي صحة البيع  
 في الصور الاربع لان كلا من العبدان بالثمن لا يلزم بيع بها واحدا فلا يكون  
 بيعا في المصلحة ابتداء بايعا وعناية شبه الاستثناء اعني كون همل الخيار غير  
 داخل في الحكم يقتضي شتاد البيع في الصور كلها لوجوب شرط الفساد وهو جعل  
 ما ليس بمبيع شرط لقبول المبيع فلعناية شبهه قلنا ان علم محل الخيار وثمنه صحيح  
 البيع لشبه الناسخ وان جهل احدهما لا يصح لشبه الاستثناء فقد بقوه بوجه وجه  
 ثمنه لانه ان عدم الثمن او وجوده تفصيل الثمن ولم يوجد تعيين من فيه الخيار  
 او بالعكس لا يصح لجهالة البيع او الثمن وفي هذه الصور الثلاث علم شبه الاستثناء  
 ففي الصورة الاولى بمثل المبيع والمثل مجهولان لانه باشرط الخيار كانه استثنى احد  
 العبدان من العقد باعتبار حجة بخصه من الثمن فيغير كانه قال بعت هذين العبدان  
 بالدين الا احدهما بخصه من الدين وذلك بط فكذا هذا وفي الصورة الثانية بمثل المبيع



مجهول فيكون بهت هذين العبدين بالظلال لهما بحسابة وفي لسانه يصر  
المن مجهول وجهه الذي ابتداء منع صحة العقد ويصير كانه فان جعلها بالظلال هذا  
بخصه من اللفظ وانما اعتبر شبه الاستثناء فيكون شبه الناسخ لانه لو اعتبر شبه  
الناسخ فيها فشرط الخيار لانه يكون كالنسخ المجهول والناسخ المجهول يسقط  
بنفسه وبطلان اذا بطل شرط الخيار لزم العقد في العبدين وهو مذهبنا ومذهب  
فان قلت جهالة الثمن طارئة بعد صحة التسمية وكان ينبغي ان يجوز البيع كافي  
بيع الثمن مع التدبير قلت محل الخيار لا يدخل تحت الحكم فليس لثمن مجهول من اللفظ  
بجمله التدبير فانه يدخل في العقد والحكم جميعا لانه قابل له بصفته الفاضلي ثم  
يخرج في جهالة الثمن وفي لسانه اي العام المخصوص يسقط الاحتجاج به  
اي لا يكون موجبا للحكم اصلا بل يجب التوقف الى البيان سواء كان المخصوص معلوما  
اقول الناسخ اقلو المتكررين ولا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا كما قالوا اقلوا  
المستكرين ولا تقتلوا بعضهم هذا هو القول الثاني وهو مذهبنا والكثير وغيره  
انما كان الاستثناء المجهول يعني شكوا بان دليل المخصوص شبه الاستثناء لان كل واحد  
منها اي من الاستثناء والمخصص لبيان انه لم يدخل تحت الجملة فانما هذا اذا  
كان دليل المخصوص مجهولا فبما انه نوجب جهالة الباقي وان كان معلوما يكون  
معلوما لا استقلاله وكون الاصل في المخصص القليل فلا يدرى كم من افراد  
العام خرج بالقليل فيبقى الباقي مجهولا ايضا فصار اي دليل المخصوص على هذا  
القول كالباع المضاف الى الحر وعبد جن واحد فانه باطل لان المرء يدخل تحت  
الايجاب لكونه غير مال فصار العقد واسم على العبد ابتداء بلخصة بالانتم  
اللفظ على قيمة العبد المبيع وقمة الحر بعد ان يقرض عبدا وهو باطل لجهالة  
الثن وقت البيع قد بقول جن واحد لانه لو فضل الثمن بان قال بعتما  
بالفلك واحد بثمانية مئة في العبد عند خلاء فالذي خفي وقد  
انه اي العام بعد المخصوص يفي كما كان قبل المخصوص من كونه قطعا وظاهرا

على الخلف في المذهبين اعتبارا بالناسخ لان كل واحد منهما اي من دليل المخصوص وقيل  
مستقل بعبته بخلاف الاستثناء فانه غير مستقل بغيره وصفه غير بالانفصال  
ثم الدليل ان كان مجهولا بسقط بنفسه لان المجهول لا يصلح ان يكون معارضا للمعلوم  
فيقي العام على ما كان قبل المخصوص وان كان معلوما لم يكن محتملا لتفصيل كان لا يفي  
ليس محتملا له فصار كما اذا باع عبيدين جن واحد وهذا احداهما قبل التسليم  
لا يعتبر بطلان البيع في الهالك لتقدير التسليم وصح في المبيح لان الجهالة بامر الله  
فكان كالسنة لان هلاك احد العبدين بعد تمام العقد مانع من البيع فيه لانه رفعه  
بعد ثبوته كما ان الناسخ يرفع المنسوخ بعد ثبوته والقول الرابع وهو مذهبنا  
الاصوليين ولم يذكره السر وهو ان دليل المخصوص ان كان مجهولا فكل الاخر وقيل  
معلوما فكل الاستثناء والاستثناء لا يقبل التفصيل قلنا دليل المخصوص في العام على ما  
من القطع والقبول عن كلا الفريقين ان فيما ذكرتم اعلا باحد الشبهين واجمالا لآخر  
وليس احد الشبهين اولى من الاخر فالقول بكليهما اولى وعن الرابع بان الاستثناء انما  
لا يقبل القليل لكونه غير مستقل بخلاف المخصوص والقول اما ان يكون بالصفة  
والعنى اي يكون المفضل مجموعا والعنى مستوعبا او بالعنى لا غير اي يكون اللفظ مغزوا  
موضوعا للمع كرجال مثال للعاه صبيحة ومعنى وكذا النساء وان لم يكن من لفظ مغز  
سواء كان جمع قلة او كثرة او معرفا او مستكرا هذا هو المذهب الرابع والاسلام وسيله المص  
الان العموم في القلة من الثلاثة في العزة وفي الكثرة منها الى الكل فان قلت العامية  
تقطع الدلالة فيما يتناولها اذا لم يوجد المخصص والجمع المستكمل لكل واحد من المجموع  
من الثلاثة الى غير النهاية فلا يحصل الظن بالحكم فيما يتناولها لانه ليس شاملا للجمع  
فمنه من القطع وايضا كل عام يحمل التخصيص والاستثناء وهذا ليس كذلك  
قلنا في عدم تناوله لا يجوز حمل الجمع عند عدم المانع سلبا اذ لا يمكن القول بكونه  
قطعي الدلالة انما يكون في العام المنفرد عليه وهذا عام مختلف فيه فلا يكون موجبا



فصلها وجب إمامها ثابت بطريق الامام وقد صرح الامام في الاسلام بان يقع  
التكليف على الشخص في الثلاثة وكذا قال المحقق في بحثه جميع الامم العشرة التي  
استشاه في الملوك وقوم مثال الامام نفسه وصغيره مفرد وله ما ينبغي  
فيقال قومان وقوم قال قلت لعل الجمع ينبغي فيقال ربما كان وربما كان  
هذا شاذ ومرداه ان القوم ينبغي وتجمع من غير شذوذ وهو متناهي في الجمع لانه لا يرد له  
فلو كان القوم الذي من هذا الجنس فله كذا فدخل واحد لم يمتنع شيئا فان قلت  
ان لم يتناهل فكيف جمع استشاه الواحد من القوم في قول جابي القوم الا انما قلت  
من حيث ان يجرى المجموع لا يتصور بدون كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من  
ان ثبت لكل فرد لم يعمى استشاه الواحد عنه كافي قولا بطريق جمع هذا الخبر القوم والاشارة  
وهذا كما يصح ان يقال عنده عشرة الا واحد ولا يجمع عشرة زهير الا واحد لان الحكم  
على الواحد بل على المجموع ومن وما يمتلئ ان القوم اذا قلت في الشرط من ذاتي فلا يرد  
وكل من زاده بفتح العطاء وان قلت في الاستشاه من في هذه الدار فيقال لا يرد  
وخالد وبعد من فيها الى اخرهم وان قلت في الخبر اعطى من ذاتي في دهرها يستحق كل من  
العطية والمخصوص في بعض مواضع الخبر كما اذا قلت روت من اكرمى وترى هذا  
بعبته هكذا فيسره بعض الشراح ولما قل ان يقول من قد يكون خاصا اذا كان للشرط كما  
في قوله من دخل هذا الحصن اولاه فله من الخلق كذا عاما انقل من السير الكبير والاولى ان  
يقال احذر العوم والمخصوص ثابت في الجميع اما في الخبر فاما في الشرط فلما انقل  
من المسلك واما في الاستشاه فلان المستفهم يقول من في الدار قد يرد وقد  
والاصل فيهما العوم يعني الكثير الشايع في استعمالهما العوم ومن في ذواتهم يعمل  
يعني وضع من لدن يستعمل في ذوات من يعمل لخدمته من قبل قتيلا فله به فان قلت  
يحتل ان يكون عاما لعموم صفة وهو القتل قلت لانه ضرب من الاجتهاد وبعض المسئلة  
لم يكن من اجله ومع ذلك فهو امنا العوم كما اني كما وضع ما لان يستعمل في ذوات

ما لا يعقل يعني لو قيل ما في الدار كان الجواب ان يقال شاة او فرس ولا ينبغي ان يقال جبل  
او امرأة فان قلت ان كانا من صنفات ما ومن شاة المعنى لا موضع لهما فله وصفا بمهنة في  
ذوات من يعقل وما لا يعقل وهذا المعنى المبرر لا وجود له في الخارج الذي من خارجا من اوعا  
فان قال من شاة من عبيدي المتفق فهو شاة واجبا عنقها هذا متفرع على كونها  
فان قلت لانه من في قوله من عبيدي فربما يخلطون لانه لا يعقل وكان ينبغي ان يقال ما  
كما عنهما يجمع في قوله من شاة من عبيدي فربما يخلطون لانه لا يعقل وكان ينبغي ان يقال ما  
بل يعقل لانه واحد قلت كذا من في قوله من عبيدي فربما يخلطون لانه لا يعقل لانه لا يملك العوم  
باضافة لاشية الى العام صار ذلك دليلا على انه لم يرد بهذه الكلمة التبعية في البيان  
بعبه في قوله من شاة من عبيدي لان الاشية اضيفت الى خاص خلا بدل على تأكيد العوم فيجب  
التميز كما في الاشارة لكنه ليس صحيح لان قوله تعالى ومن يشاء الله يفعل ما يريد مع ان الاشية  
مستندة الى الخاص وهو الله تعالى قبل الاشارة الى الفرق ان من يحمل التبعية والبيان  
فالتبعية متيقن على التقديرين ففي من شاة من عبيدي امكن العوم من وتبعه ومن  
وان كانت للبيان لانه لا على عتق كذا واحد يشبهه مع قطع النظر عن الغير كان كامن شاة العوم  
بعضا من العبيدي بخلاف من شاة من عبيدي لان الخطاب لوشاة عتق الكل لا يمتنع معنى  
التبعية بالظلية فان قلت هذا ظاهر على تقدير تعليق الاشية بالظلية وحقه واما على طريقة  
الترتيب فمضد اشكال لانه يصدق على كل واحد ان شاة الخطاب عتقه حال كونه بعضا  
من العبيدي قلت تعليق الاشية بكل على الانفراد امر باطن لا اطلاع عليه والظاهر انه  
علق الاشية بالكل ولما قل ان يقول البعض التي تدل عليها من هو البعض المجردة المناقبة  
للكل لا البعضية التي هي اعم من ان يكون في ضمن الكل او بدونه ولا يلزم ان البعض متيقن  
واذا قل لانه ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم يمتنع  
لان الشرط ان يراه جميع ما في بطن غلاما هذا متفرع على كون ما عات فان قلت على هذا  
بعض من قوله فان قرأ اما تبسر من القرآن وجوبه واما جميع ما تبسر وليس كذلك فقلنا  
الامر على التبسر على ان المراد ما تبسر بصفة الانفراد لانه عند اجتماعه يفتل متفرعا



وما يجب من كمال في قوله تعالى وما بينهما من بينهما مما زاد الله سبحانه  
السبل بقوله وما في الغالب كمال بعض الفرة علامة الحقيقة وكذا من بين بعض ما  
في قوله تعالى فمن من يمشي على بطنه ويدخل في صفا من بعض هذا ما وضع استعمال ما  
أيضا أي كاستعماله في ذوات ما لا يعقل تقول ما زيد فقال في جوابه الكريم أو العالم  
وكل لا عاطلة على سبيل الايراد كقوله كرامة بضمها دون مضمها يعني يزدك واحد  
أو انكرة التي انصبت اليها كانه ليس معه غيره فتناول كل وز على الاصله في صحة  
الاسماء لانها لازمة الاضافة والمضاف اليه انما يكون اسما فحقها اي الاسماء والحقا  
ان قال كل امرأة تزوجها فهي طالق نعم الافراد ويختص بتزوج كل امرأة ولا يتم الافعال  
حتى لا يقع الطلاق في المرة الثانية على امرأة واحدة فان دخلت كل على المتزوج  
عوم اوارم كما قلنا وان دخلت على العرف اوجبت عوم لجماعة حتى في بين كل  
برهان ما كقول وكل الزمان ما كقول بالصدق اي بصدق الاول لان جميع افراد ما كقول  
والكذب اي كذب الثاني اذ هو غير ما كقول ولهذا قال في التامع الكبير لو قال استطلق  
كأنطلق يقع الثلث ولو قال كل الطلاق يقع واحدة واذا وصلت بما في كل كقوله  
اوجبت عوم الافعال لان كل لازم الاضافة والفعل لا يقع مضافا اليه فدخل  
ما المصدرية ليصح ان يكون مضافا اليه ويكون المصدر بمعنى الوقت شقي قولنا  
كلما تزوجت امرأة فهي طالق كل وقت يقع من التزوج فيخلق في كل التزوج ولو بعد ذلك  
اخر ويثبت عوم الاسماء في اي كقوله صفا كعوم الافعال في كل اي كما ثبت عوم  
الافعال صفا في كل من ضرورة عوم الاسماء وقصدا وكلمة الجميع وهذه من تعاد معنى  
توجب عوم الاجتماع اي توجب عاطلة الافراد على سبيل الاجتماع ومن الافراد  
حتى اذا كان جميع من دخل هذا المعنى او لا فله من الفعل كذا في الغرض الفعل يفتحين  
ما يغفل الغارز اي يعطاه زابدا على سبيله فدخل عشرة ان لهم فعلا واحدا يسمي جميعا  
اي يكونوا مشركين فيه وان دخلوه وراوى كان الفعل للاول لانا لجمع مجتمعا ان يستأجر  
الفعل لان كلا منهما لا عاطلة والشمول يعني كل عند تقدير الفعل تحضف قلنا

استحقه الجماعة بالدخول ولا فالوجود اولى لان الجملة فيه الجملة اعترض عليه بان في  
ذلك جمعا بين الحقيقة والجملة لانهم لو دخلوا معها استحقوا الفعل على الحقيقة فله  
ودخلوا وراوى استحقه الاول منهم على الجملة والجملة بان لا يسئل لاد كلهم بل هذا  
من الشرط وهو الدخول اولا لا يوجد الا في واحد او اكثر فان وجد في اكثر  
يعمل بحقيقة الجميع وان وجد في واحد يعمل بجملة وانما يلزم الجمع ان لو قسم  
الجمعة على واحد وانما ان يعمل امتناع لجمع انما هو بالتفرد لا لضرورة دون التوحيه  
للملزمة على حقيقة الجمع واخرى على جملة ولا معنى للجمع في الازالة الا ان ثبت  
حكم على تقدير وقوع كل واحد وصحة كذا قال لان بها للجمع صحة ليس في  
معناه التحقيق للضرورة المانعة عن ذلك وهو ان هذا الكلام ذكر للشبه على الاثر  
مولد وليس مستعرا بمعنى كل حتى يتحقق كل واحد كان الفعل عند عدم الاجتماع لعدم  
الضرورة على ذلك بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحد كان الجماعة فيكون للجمعة  
فعل واحد كما لو اوجد على عوم الجماعة وفي كل كلمة كل يعني اذا قال كل من دخل هذا المعنى  
اولا فله من الفعل كذا فدخل عشرة يجب لكل من دخل اسم الجماعة لا انها لا عاطلة على كل  
افراد فغير كل واحد من الدخول كانه ليس معه غيره وهو الاول في حق من تخلف عن  
الاسم ولم يدخل فدخل عشرة وراوى كان الفعل للاول خاصة لانه الاول من كل وجه  
فتمت عن كلمة لا عاطلة لانها تختص بالخصوص وفي كلمة من يعني اذا قال من دخل  
هذا المعنى اولا فله من الفعل كذا فدخل عشرة يدخل الفعل لان الاول اسم لفر سابق  
فلا فرق بين سقطت عوم من لان الاول محكم للفرد السابق في المحتمل على الحكم فالحجب  
الفعل الا لو اوجد متقدما ولم يوجد فيقول فان قلت في صورة كل من دخل اعتبر من  
الدخول اولا بالنسبة الى من تخلفه ولم يغير هكذا في صورة من دخل فان لا في قول  
من دخل يمكن لكل الاول اعني التحقيق في صورة كل من دخل يمكن لان لفظة كل في  
عوم فافتقني المقدد في المضاف اليه والاول الحقيقي لا يكون متعددا فبراهما  
المجازي وهو سابق بالنسبة الى المتخلف فان قلت هذا يقتضي انهم ان دخلوا وراوى







لأنه قد انعم الله على عباده بالوصف بصفة عامة على سبيل البدل دون الشمول إلى هذا  
كلامه وفيه نظر لأن عموم البدل للثمرة حاصل قبل الاتفاق بها فلو كانت هذه كذلك  
لأن الوصف لغوا وليكن عام بالاتفاق كقولهم وسعد لا يظن هذا إلا رجلا كوفي فلو  
له أن يتلخص جميع رجال الكوفة ولو قالوا رجلا بدون الصفة فلو أن يتلخص بالحدس  
كان من الكوفة أو غير صاحب لولا أن يتلخص بالثبوت وأنه لا فرق كما لا يومها أو كوفي  
فأنه لم يصح لولا أن المتلخص يوم وقع القران فيه فيمكنه القران في كل يوم ولو  
الايوم بدون الصفة يصير موقفا بعد القران مرة واحدة بعد غروب الشمس مرة  
الايوم في الصفة يكونها عامة لأنها لو كانت خاصة كما إذا قالوا هذه لا الصفة لا  
رجلا وتكون لا يوم أعلم أن هذا الأصل كثر في الوقع بحسب اقتضاء المقام والافائدة  
قد وقع بدون الصفة كما في قوله مرة خير من كثيرة وقد غلبت بالصفة كما إذا قال  
وأما لا تروى من امرأة كوفية بن تزوج امرأة واحدة ومثل ذلك التبع بوجه  
في هذا الحكم يقتضي بالاستثناء من التبع وبكثرة أي دون ما عدلها وجه عمومها يوم  
وصفها أن الثمرة إذا كانت موصوفة فلا استثناء يكون بصفة التبع من الثمرة غير  
موصوفة فلا استثناء يكون باسمه في أول واحد لهذا أي ولكن الثمرة تسمى بالصفة  
العامة قال علماؤنا إذا قال أي عبيد ضربه فهو مضموم معا أو متفرقا أي  
يعتقون عليه وإن قال أي عبيد ضربه فهو مضموم المتعاطف للجمع مترتبين  
عنى الأول لعدم المزاحم أو دقة عتق واحد منهم وخير المولى في تعيينه للراعي  
الثرية هنا ما فيه إيهام أع من الثمرة الصناعية ومن المعرفة الغير المينة كقولهم  
المائة التي أتروها طلق وجه الفرق أن الأوصاف في الأول بالضرب وهو عاتق  
وفي الثاني قطع عن الوصف لأن الوصف إنما احتسب في المخاطبة لا في الثمرة التي يتناولها  
أي وهذا الفرق مشكل لأنه إن أريد بالوصف التبع التبع فلا يقتضي التبع  
لأنه لا صلة أو فعل شرط للاتفاق التمام أن إياها موصولة أو شرطية وإن  
أريد به الوصف من جهة المعنى فهو موصوفة في الصورة من لأنها كما وصفت في

بالضاربة التي أطلب وصفت في الثانية بالضرورة له وهو الأول لأن الموصوفين  
قطع عن الوصف حكم الأربعة أن يوما إذا قال لا أرى كذا اليوم أو كذا في عام  
بغير الوصف مع أنه مستلزم الأصل في الكلام دون يومها بغيره صليها كلف بأن التبع  
فإن بالضارب فلا يعود بالضرورة لا استعاضة قيام الوصف بتخصيص وللفعول به  
فصله ثبت ضرورة فلهذا يفسد بها فلا يغيره بالثبوت بخلاف للفعول فيه فإنه  
خرج به ويحدد وصفه بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم وأما  
أن يقول الضارب صفة إضافية لها متعلق بالفاعل وهذا الاعتبار وصفه وتعلق  
بالمفعول به وهذا الاعتبار وصفه ولا امتناع في قيام الإضافات بالمضافين  
والتقدير يحتاج إلى مفعول به في العقل والوجود وإلى المفعول فيه في الوجود  
وأنما لا بالاول أشد والفاعل أيضا ضرورة فيجب أن لا يظن بغيره في الغير كونه  
غير فصلة لا ينافي الضرورة بأن يؤكد ما يمكن أن يقال في الفرق أن ثبوت هذه اليوم  
ليس موضع بالاستفاد من خارج وفي الصورة الأولى لما علق عن كل واحد على غيره يوم  
الذي لأن الطبيعة محبولة على الاختلاف عن الرتبة فاعتبر العموم في الصورة الثانية  
لما علق العتق بغير المتعاطف والامتنان على يسرى في أصحاب ما لا الغير على العموم  
بل سبق واحد الحاجة الأصلية إلى ذلك والامتنان محبوس على الامتنان لأن أصل التبع  
وفيه يسرى فحينئذ والله أعلم وكذا أي وكذا الوصف العام في القدرة العموم إذا دخلت  
لزم التعريف فلو لا يمتنع التعريف بمعنى العهد أوجب العموم أي عموم الجنس وهو  
مختار صاحب التعريف وفيه السلام فيجعل الكل والاولى بعد ذلك الحقيقة لوجود  
الحقيقة فيما كان عند الإطلاق في يشرق في الأولى فيبقية وتحت الكل بدله  
فإنما حلف لا يتزوج النساء حلف بتزوج امرأة استقرض عليه بأنه يلزم له في  
الاستثناء من الزمان واللام متعلق بجماعا وبأن كلهم في قوله تعالى فليجد الملائكة  
كلهم الجحيم بلزم أن يكون بيان تغير واحد المخلص وقد اجتمعت لأنه لا بد  
وبأن المرفوع باللام أن كان عاما ينبغي أن يتناول الكل عند الإطلاق في صحة المادة











بل هو يدل من قول بهارض اي سبب غير الصفة هو عبارة شمس الائمة وهي ما حيزوا  
 بعارض في غير الصفة الظاهر ومعنى الاشارة فيها اي من وهو ان اللفظ في هذه الائمة  
 في الصيغة وصورة اللفظ والاشارة البرهنة في الشكل او ارجاء المعاني وتوا  
 ردها على اللفظ من غير رجحان في الجمن وكذلك التشابه وتغير اللفظ في المدينة  
 حيلة عارضة من غير تغيير في هيته لا يتا بالالف ليس هذا من عمدة المد بل هو  
 علامة للمعنى وتأكد اللفظ اذ لولا اللفظ لما احتيج الى الطب قبل الظاهر والمعنى وجوب  
 متعاقبان على موضوع واحد وبينهما غابة للفرق فيكون التماثل بينهما حقيقة وفي  
 نظر لان اجتماع الضدين على موضوع واحد محال وصفا قد اجتمعا فان اللفظ السارة  
 ظاهر في موضع له خفي في حق الطار والنباش كما سينت وفي بينهما تضاد لان الظهور  
 لا يعقل الا بالنسبة الى اللفظ وكذا عكسه وحكمة ان حكم المعنى التلطف في العلم ان اللفظ  
 لم يبق الا زيادة المعنى فيه او نقصان فيظهر بالنسبة لبعض على وجهه للزيادة السرفة  
 وهي قد تسمى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما السرق اخذوا من غيرهما  
 من حرز الجني لاشبهة فيه خفيت وهو قاصد الى حفظ في نومه او غيبه وتضمن ما  
 بالصيد الاول عايدون نصا بالسرق ولا يفتقد الثاني عن الاخذ من غير حرز وبالفقد  
 الثالث عن ذي ارجح حرز المحرم وبالاربع عايدون فيه شبهة كال في الشركة للسارق  
 وبالحامس عن الاستهيب والغصب وبالسابع عن النش وبالسابع عن الطر فانها  
 خفيت في حق الطر الطر اخذ مال الغير وهو يظن حاضرا قاصدا بمحض الضم  
 غفلة عنه والنباش النش اخذ كمن التبت بعد الدفن وهذا يقتضي ان يكون  
 فعل الطر والنش غير فعل السرق ولغنى حكم السارق في حقهما بعارضيهما  
 وهو اختصاصهما باسب غير فان به فطلبنا في جدينا معنى السرق كالمثل في الطر  
 لا قضا في النش فاشتراكهما في السرق في الاول دون الثاني لان الحكم اذا ثبت في الاول ثبت  
 في الثاني بالطريق الاول ونقصان فعل السرق في النش صلا شبهة والمجد يقطبا  
 الشبهة ولو كان القبر في بيت مقفلا خلفه في الشارع والاصح ان لا يقطع سواء

بنش

بنش الكمن فيا وسرق ما لا لخر لا يرفع القبر في البيت اخذت صفة طر في افعال الناس  
 يقطع عندنا بسوء وانشاء في انوارهم من نش قبله وانشاء ما دوى ان الذي لم لا قطع  
 وجه انش بافع للذنب وما روي به على الساسة لوجه من الحديث واما الشكل فطوره  
 الى الكلام الذي جعل المراد من في اشكال بفتح الحيرة امثال حديث النش الكلام احتج  
 سائر احكام البيان غير ان الاحتسار لذلك القرينة عليه لانه هو المقصود وذكره في  
 الظاهر يدل على وجه التعريف يقتضي ان يكون الكلام محتملا لثلاث معان وليس كذلك  
 فيكون صيغة الجمع مستعمل فيها في الواحد وفي اشارة الى ما اخذت صفا فيقال اشكل  
 على كذا اي دخل في الاشكال يعني اشكل على السامع طريق الوصول الى معناه لانه المعنى قد  
 لا بعارض فكان خفاؤه في الذي كان بعارض في الاشكال قد يكون لرق في المعنى مثال  
 قوله تعالى ان الله جبر من الف شهر لان ليق القدر يوجد في كل شئ غير شره فيؤدي الى  
 تفصيل الشئ على نفسه بلش وثلاثين مرة فجعلنا ما لم يعرف ان الله العرش لرسول  
 ليلة القدر كذا قال بعض السامع ولما قال ان يقول ان لم يسمو ما ولما صغر وصغر  
 متواتر وغير متواتر فيكون مطلقا اذ لا اشتباه في نفسه واما الاشياء بعارض فيكون  
 خفيا والاعلى ان يثل بقوله تعالى فانه لو لم يكن في النش كل الى مشتركة يعني من بين  
 كمنه كمنه ان لا هو هذا اي من ان لا هذا المعنى يقتضي ان يحمل اتيان وبرا الزوج ويمنع  
 كيف كمنه كمنه اي يحمي هذا الله بعد موته وهذا المعنى لا يقتضيه فاشكل في قوله  
 في دبرها فانما في وظهر ان معنى كمن بقوله طر والذبح موضع القرب لا موطر  
 هذا ما قاله الغرام ونظرا ان يقول على هذا يكون ان من قبل المشترك قبل التمام في قوله  
 المراد ومن قبل الماوى او المقصر بهذا فلا يكون شبه الفرق وقد يكون الاشكال لا  
 برينة كمنه كمنه كمنه فانه شكل على السامع لان القاروة لا يكون من الغفلة  
 فبعد التامل عرفنا ان تلك الاولي لا يكون من الزجاء ولا من الغفلة بل يكون في  
 الزجاء وبما من الغفلة وحكمة اعتقاد الحقيقة فيما هو المراد من الاصل على الطب  
 وهو ان يظن السامع الاول في معنومات اللفظ في غلبتها وانما على في الدين



لذلك كما تأملنا في معنى اني قد جعلناها بمعنى كيف اذكره شئ سوا كانت مضجعة  
 او قاعدة او على الحب بعد ان يكون الماني واحد او نظير الشكل عيب المتشابه سائر الشئ  
 فيطلب موضعها ويتأمل في التميز عن اشكالها والاصل في الجملة في انما كانت في المعاني اي  
 تولدت على اللفظ من غير محان لاحد مما هو ذلك التوارد قد يكون بالوضع كما في الشعر  
 انما السند فيه بالترجيح وقد يكون باعتبار انها والتكلم الكلام كالسنة والذكرة  
 وقد يكون باعتبار غرابة اللفظ كالملوح المذكور في قوله ان انسان خلقه  
 في التفسير فان قلت اردت في المعاني زائدة فكيف يدان يقول ما اشبه المراد  
 لا يدرك بفعل عبارة كما قال صاحب النجوم وغيره قلت ذكره لبيان سبيل اشتباه  
 ولا ضرر فيه بعد فهم المعنى لانه تعريف نقلي اطلاق قد للعاني اتفاقا لان الزيادة  
 معين كاف في الجملة واشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفسه عبارة بالارجح  
 الى الاستقصار من الجملة ثم التامل كبيان النبي عم الربا في الاشياء الستة  
 من غير قصر عليها في حقها وراها مجمل غير معلوم كما كان قبل البيان ان البيان ان  
 لما احتمل ان يوقف عليه بالتأمل في هذا البيان صار مشكلا فيه وبعد الادراك  
 وانما في الوقوف على المعنى صار اولي النكاح هذا ما قالوا وقالوا ان يقولوا  
 لا يخرج عن اشتباه لان المراد من الطلب التامل ان كان هذا طلبا والتأمل في اللفظ لانه  
 الخفاء فانما اعني اليه انما لا يمكن البيان شاذيا كما في الربا واما في هذا في هذا  
 كما في الصلوة ولم تعرض له وان اردت به طلب المعنى المؤثر والتأمل في معناه  
 للتعدي في جميعها ايضا لان هذا المعنى لا يختص بالجملة بل يكونان في الشعر  
 والمفسر ايضا قوله اردت جنس وقولنا شبه فصل خرج به المشترك للمعنى والاشكال  
 ان المراد يدرك في المعنى بحد الطلب وفي المشترك والاشكال بالتأمل بعد الطلب في  
 الجملة الغريب الواقع في جملة من التامل في بعض عليه الابا لا يستفاد وانما في قوله  
 تعريف الجملة ليس مانع لصدقه على التشابه وحده اعتقاد الحقيقة فيما هو المراد  
 والتوقف فيه لان يبين ببيان الجملة بياننا شاذيا كالصلوة فانما في اللغة

الدهاء

في مثل المثلث والاسطرلاب  
 في مثل المثلث والاسطرلاب

الدهاء وذلك غير مراد وقد بينا النبي يتم بغيره وقوله والذكرة وهي في اللغة الزنا  
 وذلك غير مراد وقد بينا النبي يتم بغيره وقوله والذكرة وهي في اللغة الزنا  
 الربا مقدر على الصلوة والذكرة لكان اولى واما التشابه فهو اسم لما انقطع به  
 معرفة المراد منه فان قلت نحن في بيان انما ما يعرف به احكام الشرع ولا يعرف  
 بالتشابه حكم لا نطق به ما يعرف به هذه فكيف يتغير ابراهه حيرتنا قلت ثبتت  
 به معرفة ان الله تعالى سفت بغيره باليد والوجه وغيره وان لم يعرف ما يد منه  
 هذا التقدير وجوب اعتقاده من احكام الشرع وحكمه اعتقاده للحق في الامامية  
 اي في يوم القيمة لانه يميز معلوما ومثله في الاخرة لان الزنا التشابه لا يملك  
 ولا يتكلم في الاخرة قال في الاسطرلاب هذا في حقا لان التشابه كانت معلومة النبي  
 مما علم ان النظم وجها بانه مذهب عامة الممارة واصل السنة والوقف عنكم  
 وجبت على الله تعالى في قوله تعالى وما يعرف تأويله الله يدلي بقرينة ابن مسعود ان تأويله  
 الامامية تفسر قوله لا يكون عطف والراسخون عليه لانه مجرور بمتعلقه وبيان انه من  
 من اتبع التشابه ابتغاه التأويل كما ذكر من تبعه ابتغاه الفسنة ومعهم الراسخين  
 بصلوهم كل من عندهم رينا وقال اكثر للتأخرين وعامة للغير ان الراسخ يعلم تأويله  
 والتوقف غير عليه على انه تعالى لان الراسخ لو لم يعلم تأويل التشابه لم يكن له فضل  
 على الجاهل علم من المفسرين الى يومنا هذا من التشابه ولان الزنا لقران لا يتطابق  
 العباد فلول يعلم غير الله يعلم في الطائفتين في الاختلاف في هذه المسئلة في  
 الحقيقة لان من قال بان الراسخ في العلم يعلم تأويله اراد به انه يعلمه ظاهرا ومن  
 قال انه لا يعلمه اراد به انه لا يعرف حقيقة وانما ذلك مضمون الى الله تعالى وهذا كما  
 انشأته في اوائل السور وهو المروي في النظم بعضها عن بعض قوله  
 قاف في ليل الامم من هذا التشابه في الاصل وقد يكون تشابه في الوجود فكريه  
 الله تعالى في الاخرة انما ذكرنا في سابق ان الظاهر على مراتب المرتبة الاولى فها المراد  
 لا بحسب الوصف بل في بعض المواد ثم خفا المراد من اللفظ بالادخول في اشكال



ثم يرد بالخفا والاراد لا يدرك لا بالاستقصاء من الشك وهو الجمل ثم الى ان لا يدرك  
 الدار وهو المتشابه واما الحقيقة هذا هو العقل الثالث باعتبار اصل المتشابه  
 رابع باعتبار المقابل وهو في وجوده استعمال ذلك اللفظ فاسم لكل لفظ في اللغة  
 الى الحقيقة من هو ارض اللفظ لا المعلق وهو الحرف ثانيا والمحدد وغيره  
 اريد به ما وضع له كالفصل يخرج به الحمل والمجاز وفيه غارة الى ان الحقيقة  
 تتعلقان بارادة الشك فقبل الارادة بعد الوضع لا من حقيقة ولا مجاز والارادة  
 بوضع اللفظ بعينه المعنى يجب بدعيه من غير رتبة فان كان ذلك المعنى من  
 جهة وضع اللفظ فهو وضع لغوي وان كان من الخارج فوضع شرعي وان كان من قوله  
 مخصوص فوضع عرفي خاص والارادة في عام فالعبر في الحقيقة هو الوضع  
 من الارادة المذكورة وتعالى ان يقول فان اراد به ما وضع له وقبل استعمال  
 وضع له ويلزمه ان يكون اللفظ في استعمال الوضع حقيقة وليس كذلك فان اراد  
 بالارادة الاستعمال فهو بعيد وحكما وجود ما وضع له فخصا كان او عاما  
 كقولهم يا ايها الذين امنوا اذكروا نعم الله التي لا تحصى اننا كنا اولاء اولاد من سبقنا  
 خاص في الامور وبالله هي عتة عام في الامور والمنى واما المجاز فاعلم ان اول  
 لفظ اريد به غير ما وضع له فان قلت التعريف غير جامع فخرج المجاز بالارادة  
 كغيره من كل شيء فان اللفظ زايه والزيادة لا معنى له قلت له معنى وهو انك  
 وهو معنى غير موضوع له لانه موضوع للتأسيس المتناسبة بينهما اي بين موضوع  
 اللفظ وبين غيره الذي اريد به احتزبه علامنا نسبة بينهما كما استعمال الارض  
 في اسماء الارض المتناسبة بينهما في التقابل فان الارض تقبل واسماء الارض لا تقبل  
 لان ذلك غير مشهور وعن الهزل ايضا لان ارادة عدم الدلالة على شيء وكونه لغوا  
 ارادة ايضا وهو غير ما وضع له ولكنه ليس بمجاز لعدم المناسبة وما قيل في بعض  
 النسخ انه ليس باحتراز عن الهزل لعدم كونه دخول في التعريف ليس يقوى للذكرنا  
 من جهة دخوله فانه اريد به غير ما وضع له ولا مناسبة بينه وبين ما وضع

فان قلت

بمعنى استعمال اللفظ  
 استعمال اللفظ

فان قلت لفظ الصلوة في الشيء مجاز في اللفظ مع انه يستعمل فيما وضع له في اللغة  
 وحقيقة في اللفظان المتضمنة مع انه مستعمل في غير الوضع له في الجملة فان قلت  
 التعريفان قلنا في الحقيقة موجود في تعريف الامور التي تختلف باختلاف  
 الاشياء لان اللفظ يتخذ في اللفظ كثير الوضوح والاراد بالحقيقة لفظ مستعمل  
 فيما وضع له من حيث انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من  
 حيث انه غير موضوع له وح لا اتفاق لان استعمال اللفظ الصلوة في اللفظ شرط  
 ويكون من حيث انه موضوع له ولا في اللفظان المتضمنة من حيث انه غير موضوع له  
 اعلم ان لفظ الحقيقة والمجاز مجاز في استعمالها اما اللفظ للحقيقة فلان هذا اللفظ  
 لم يزل له في اللفظ المذكور لكونه ثابتا في معناه الوضع واما المجاز فلان المجاز وهو  
 وهو حقيقة في اللفظ واللفظ عن وضع عليه لا اتفاق من كمال النزاهة وعكس وجود  
 ما يستعمل خاصا كان كقوله اولاد من سبقنا فان الاراد من المصاحح وهو خاصا كان  
 فالصالح في حديث ابن عمر كما ينبغي وقالوا في ربه لا قوة للمجاز لانه ضروري لا لغيره  
 في الكلام للحقيقة وانما ثبت المجاز لضرورة التوسعة في الكلام والثابت بالضرورة  
 يتقدم بقدرها فلا يصار الى العموم في كل لفظ عند كمال المشافهة وهو مستعمل  
 لا بعض اصحابه وتخصيصه الصالح بالمطعمه بين علي ما ثبت عنده من علمه في كل  
 الربوا لا يبعد عموم المجاز والافعال ان هو لم يثبت لكونه حقيقة والافعال  
 وجدت حقيقة الا ان يكون عامة والامر بخلافه بل الدلالة زائدة على ذلك كالقوله  
 والذين في مساكنهم والافعال والافعال في مساكنهم والامر لا يبعد فيه والافعال  
 ذلك في الحقيقة وهي اقول هو موه في المجاز ايضا وكذا يقال انه ضروري وقد ذكر  
 ذلك في كتابنا والله شرمه من الضرورة فان قلت لا معنى من حيث عندكم ومع  
 ذلك هو موجود في القرآن كقولهم رقيقة اي رقيقة مذكورة قلت ذلك من حيث  
 والضرورة الواقعة ترجع الاستدلال لا الشك بخلاف المجاز فانه من حيث اللفظ  
 ولو كان ضروريا لو فقت الضرورة في الشك والافعال مستعمل فينتهي للضرورة



فانه ان استدلال الخصم ليس صحيح لان العود من عوارض اللفظ والمجاز مطلقا  
 فاذا وجد دليل النعم فيمكن القول بعومها واما للخصم فغيره فمفوضا له حقيقة  
 ولا تغدرا بل هو ثابت شرعا وما ذكره للخصم انه ضروري باطل فانا نجد الضميمة  
 على التعبير عن مقصوده بالحقيقة بعدل منها للمجاز لا الضرورية وهذا لان النعم  
 يجري في المجاز جعلنا لفظ الصاع في حديث ابن عمر بن مسموع وهو قوله لا يتبعوا الذين  
 بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين عاما فيما يحمله اذ لا خلاف ان حقيقة الصاع ليست  
 بمرادة فان تبع فنفس الصاع بالصاعين جازما لا جامع وانما المراد ما يحمله بطريق الملاق  
 اسم الحمل على المثال ثم انه حسن حمل اللفظ في حق جميع ما يحمله من المعلوم وغيره فان  
 قلت سبق ان العود ما هو محسب الوضع دون الاستعمال فالمجاز بالنسبة الى المعنى  
 الجازم ليس وبنوع قلت المراد بالوضع ان من الشئ شيئا واللفظ يدل على انكرا لللفظ  
 ونحوها والمجاز موقوف بالنوع والحقيقة لا يستعمل عن المعنى اى لا يصح تعديها  
 ونحوه بخلاف المجاز فان تعديها صحيح كما يسمى الجازما ويصح ان يقال للمجاز  
 ومعنى امكان العمل بها الى بالحقيقة سقط المجاز لانه خلف عن الحقيقة والمجاز لا يمارى  
 الاصل فيكون العقد في قوله ولكن يوافقكم باعقدهم الايمان فكيف تارة الاستعمال  
 يعقد اى يرتبط وهو ربط اللفظ باللفظ لا يجب حكمه ربط اللفظ باللفظ بالضم  
 عليه لاثبات البر و ربط اللفظ باللفظ بالضم باللفظ لاثبات اللفظ وهذا اقرب الى الحقيقة لان  
 العقد عقد الخيل وهو يرتبط به معنى ثم استعمال اللفظ الذي عقد به المعنى  
 الا يجب حكمه استعماله لما يكون سببا لهما الربط وهو من القلب وكان العمل على ربط  
 اللفظ اولى لانه اقرب الى الحقيقة بدرجة وهذا انما يوجد فيما يقصده في الرجوع  
 اليه من المعقولة في المستقبل في الغرض لانه لا يوجب ذلك فلا يجب فيها الكفر  
 دون العزم وهو قصد القلب كاذبا لا نفاقا واجبا للفتنة في اليقين الغرض  
 وهو اللطف على امر ما من بعد الكذب فيه لان القصد موجود في الامر ان اليقين  
 التي جرت على اللسان من غير قصد يعنى النكاح للوطى دون العقد يعنى حمل

النكاح

النكاح المذكور في قوله ولا تنكحوا ما نكح آبؤكم على الوطى اولى من حملها على العقد كما  
 ذهب اليه الشافعي لان النكاح يستعمل في الوطى كما قال ابن ابي اليهم ملعون وفي العقد  
 ايضا كما قال الله تعالى فانكحوا ما طاب لكم الا ان استعماله في الوطى حقيقة لا زعم  
 للضم وهو موجود في الوطى دون العقد وهذا مما لا يمتثل له الا ان كان عام  
 المشايخ ويحرم للخصم على ان النكاح المذكور في الآية هو العقد ويستعمل فيهما  
 من الحقيقة والمجاز من حيث ان كل منهما اوعى لاجتماعهما من انهما والظاهر ان  
 ان يراى كما سياتى في مسألة الاستيمان بانكح واحد في وقت واحد بان يكون كل منهما  
 متعلقا بلفظ واحد لا تغفل الاسد وتريد السبع والرجل الشجاع لان اللفظ للمعنى  
 اللباس للشيء والمجاز كالنوب المستعار والحقيقة كالنوب المألوف فاستعمل في  
 كما استعمال ان يكون النوب الواحد على اللباس ملكا وعارية في زمان واحد  
 فان قلت المفهوم من لفظ ان استعماله بالنسبة الى النكاح واحد لكن المذكور في  
 الكتاب وبطريقه لان المذكور في الحقيقة والمجاز في العقد واحد في زمان واحد  
 باعتبار تعيينين لا باعتبار معنى واحد فلا يستقيم التشبيه قلت المراد هو التشبيه  
 من حيث الاستعمال لا غير معنى كما ان استعمال النوب الواحد في حالة واحدة بطريق  
 الملك العارية في جميعها كذا استعمال اللفظ الواحد بطريق الحقيقة والمجاز في زمان  
 قلت لا استعماله كما ان الراجح استعمال النوب للرجل وليس قلنا ليس بطريق حقيقة  
 لان الاعارة تليق بالمناقع بغير حسن والرجل لا يملكها فكيف يمكن ان يكون بطريق الملك  
 وحسن للرجل كان مانعا عن الاستعارة به فلما اذن له في المنافع اعلم انه لا نزاع في جواز  
 استعمال اللفظ في المعنى الجازم الذي يكون للمعنى الحقيقي من فوائده كما استعمل وضع  
 القدر في الدخول والاف في الشاع استعماله في المعنى الجازم والحقيقة بحيث يكون  
 اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا فحق تعديها هذا الاستعمال كما  
 مجازا لانه غير موقوف له وانما النزاع في ان يستعمل اللفظ ويراد في الملاق واحد



معنا الحقيقة والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلقا بالحكم وان كان اللفظ باللفظ  
 لا هذا الاستعمال المجازي في التلويح ذهبنا الى ان يكون اذا صرح المصنف بمراد  
 في قولك لا تقبل اسما وتريد سبعا ورجلا شيئا عا واذ لم يصح فيجب ان لا يرد في اللفظ  
 والاباحة فان العمل بها مستحيل لا مستلزم للمعنى فلو كان على حوزة قولنا انما  
 خطبا لا يرد في حوزة وبليس مع ان السيف حقيقة لا يذكر مجازا في قولنا والمسلم  
 باسمه وتعالى ان يقول ان ارا من هذا الكلام ثبات الحكم على طريق القياس  
 لان الاستدلال في المقام عليه ثابت ما في ابن يزد من استلزام اللفظ والادوة  
 المعنى الحقيقي والمجازي لغة وان اراد تليل المعقول بالمعسوس فلا بد من الدلالة على  
 اسمائه على ان ما ذكر في وجه التشابه من ان استعمال اللفظ بطريق الحقيقة والمجاز  
 محتمل للشي لان متناعه اتفاقا وليس الكلام فيه كما عرفت وعلى ان لا يجعل اللفظ  
 عند ارادة المعنى حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيهما كما يستعمل في اللفظ بطريق  
 للكان والعارية بل يجعله مجازا فلهذا كونه مستلزما في الجملة الذي هو في الموضوع  
 فان قلت اللفظ في الجملة والمجاز في غيره بطريق القرينة الملائمة من ارادة التوضيح  
 فيكون الموضوع له مرادا وغير مراد صفا في كلتا الموضوعات له هو المعنى الحقيقي وهذه  
 فيجب ان يكون على انه واحد ليس له وجه لا في كونه داخل تحت الادوة والتفريق فيه  
 ان يلحق بينهما في نوع استعمال المشترك في تعيينه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي  
 بالذات فهو بالتالي الموضوعين بمقتضى المشترك في يجوز ذلك جواز هذا ومن فلا  
 حتى ان الوصية للمولى هذه احد المسائل الاربع للفرقة على ان المعنى الحقيقي  
 والمجاز لا يجوز غير عن ترتيبها عليه فمرة يحس لان ترتيبها عليه فمرة اخرى فغاية  
 يعني ان الوصية من لا يكون عليه ولا تلك ماله لواله وله ماله اعقبرهم ولواله  
 مولا معتقون ان الثلث للذين اعقبرهم لاني اول مولى المولى واذ كان له معتق  
 بغير ائمة واحد يستحق النصف اي نصف الثلث ولو كان له معتقان لا يستحقان  
 جميع الثلث لان الثلث حكم للجمع والوصية والنصف الباقي يرد الى الورثة لان معتق

الاصل حقيقة من باشر بعنفه والمولى للمولى مجازا لعدم ما تدرته اعتنا فتم ولكل من  
 سبناه وقد ارد منه الحقيقة فلا يراد المجاز ولا يعطى للمولى المولى شي من الثلث لان  
 المولى مجازي ولو لم يكن له معتق واحد ولا اولاد له لان المولى حقيقة فيهم ايضا كان  
 الثلث للمولى معتق فثبتت الوصية عن لا يكون عليه ولا لانه لو كان له معتق بكسر التاء  
 ومعتق بفتحها يطل الوصية الا ان يبين للمعنى ذلك في حيوته لان اسم المولى مشتق بين  
 الاعلى والاسفل فلا يرد له فان قلت كيف يطل الوصية مع امكان تسمية احد هما باعتماد  
 ان الوصية الى الاعلى مجازا لان الامعاء وشكره واجب على الاسفل زيادة انعام وهو مندوب  
 واصغر من المولى اوجب في قلت لا يمكن الرجوع بهذا المعنى لان مقامه الناس في حقيقة من  
 من زعمه الى الاسفل تسمية لسان فوجب التوفيق على البيان فاذا انقطع هذا الطريق  
 تعين البطلان او بقاء الرجوع الى المولى لوجوب غيره لان ذلك الوجوب لا يمتنع تحت الحكم  
 اذ القاصي لا يجره على النكر بالابناء فكان وجوده كعدمه فلم يعتبر ولا يعلق في غير  
 كما لا يخفى وثلث من الاثرية اذا شرب منه في ايجاب له بالشره في المسألة الثانية  
 لان الحقيقة في التي من ماء العنب اذا غلبت واشتد اطلاقه على غيره مجازا ولا ثبت  
 الحقيقة مرادة بالتميز فيخرج المجاز لاستلزام الاجتماع بينهما وقالا الثاني بلحق في ايجاب الحد  
 لهما امرته العقل فان قلت لا يجوز ان يراد بالحد مطلق ما يتخاضر العقل فثبت ايجاب الحد  
 في الموضع المجاز فثبت لانه يتوقف على القرينة العارضة عن ارادة المعنى الحقيقي وهذا  
 ولا قرينة ولو لم يخرج عن البحث لا يعلق في الحلق بالمخبر عنه عند السكر لان ايجاب الحد  
 فيثبت بالاجماع لا بالحقائق ولا يرد بتوهمه بالوصية لاسنائه اي لاسنائه فلان لان  
 الابن حقيقة في السلب والمجاز في بني بنه والمجاز لا يرد احرم الحقيقة وهذا قولنا  
 حتمه ووقالا لا يدخل بتوهمه في الوصية لان اسم البنين شيئا ولا الغرضين عرفا  
 فيمنه ولم يرد المجاز ولا يرد للسبب في قوله على اولاد مستمر النساء لان الحقيقة  
 هي سوى الاخير مرادة هذا لتل المسائل الاربع وهو قولنا اولاد مستمر النساء  
 وما سواه للمسائل الثلاثة الاول وهي الوصية للمولى والميراث الوصية لاسنائه والمجاز في



اي الجاه في الاخر مراد باجماع الائمة الاربعية حتى اهلوا للمذهب النجاشي هذا التقص  
 ولا ذكر له في كتابه هذه الالهيته فلم يبق الاخر وهو الجاه في المسائل السابقة  
 والحقيقة في قول او لا يستوي النساء مراد باللا يلزم الجمع وبين الحقيقة والجهان  
 لا يقال انهم الجاه ثبت بحدوث علم وغيره فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والجهان  
 الزيادة على النجاشي الواحد شمع عندنا فلا يجوز نقل الغزالي عن الشافعي انه قال  
 احول الى الناس على المس باليد والوالى جميعا وفي الاستيعان على الابناء والوالى يدخل  
 الفروع هذا السؤال يريد على اصلنا من ان الحقيقة والجهان لا يمتنعان بان يقال وضمت  
 فيما بينهم حينئذ قال الكفار المسلمين امنونا على بناءنا وهو البناء حيث اتفق الامان  
 لابناء الابناء وموالي والبرم وفيه جمع بين الحقيقة والجهان وانشاء راي جوابه يقول  
 لان فلا يلزم اسمي فلا يسم الابناء والوالى صار اسميه في حق الله اي في منه  
 من ان يستقل والشبهة ما يشبه الثابت وليس ثابت والايمان ثبت بادنى  
 شبهة كما اذا دعي الكافر الى النزول باشارة مع انها محتمل المحاربة والصلح لصحة  
 حقبة المسألة شبهة هكذا فيما نحن فيه فان قلت الجاه متصف بغير ظاهر ومركبة  
 كذلك لا يشبه الثابت قلت استغناء بجهة لابناء في شبهة بالثابت بجهة اخرى وان  
 امان الفروع متصف باعتبار اداة الحقيقة وشبه الثابت باعتبار حيلانية  
 اللفظ لتناولها وكونه متعارفا فيها فضا وكذا كانت متناول لها بخلاف الايمان  
 على الاباء والامهات حيث لا يدخل فيه الاجناد والمجذبات هذا الشارح الى اشكال  
 يريد على الجواب المذكور وهو ان يقال لو كان تناولا لاسم فلا شبهة في ثباتها  
 ثبت الامان للاجناد والمجذبات فيما اذا كان الكفار امنونا على ابائنا وثباتها  
 ولكنه لم يثبت فاشارة الى جوابه يقول لاننا اي التناول الصوري معتبر  
 بطريق التبعث يعني لاننا اي اعتبار الصورة مطلقا بل ندعيه في فعل صالح للتبعث  
 فليق بالفروع دون الاصول يعني الاجناد والذوات اصولا لاباء والامهات فلا يكون  
 اتبا على اسم فان قلت يجوز ان يكون لجدنا صلبا باعتبار الخلاف وتوبا باعتبار التناول

للتفتيح

الفرق

الاخرى ولا منافاة في ثبوت وصفين لشخص باعتبار وصفين قلت هذا اما يقع انما  
 لم يعارضه معارض كما في الفروع في الاباء بجهة كونهم اصولا ومانعة الامان بجهة كونهم  
 مشبهين لاهل البيت مع المعارض المتعذر فان قلت اذا اشترى الكتاب اياه يصير ملكا بغيرها  
 وهذا حكم على الاصول بالتبعث قلت هذا لا يجوز ليس بالتبعث بل بالتصديق او حسان  
 ولا لسان ما مور لوالديه بالايمان فلو كان الكتاب من اهل الاعناق تعذر ان يورثه  
 وهو من اهل الكتاب فكاتبه بالتصديق او ولو لم يكتب عليه يلزم ان يكون ابيه مملوكا  
 لانه وهو شيع هذا ما قبل ولكن نقول ان يقول ينبغي ان يثبت الامان في الاجناد والمجذبات  
 بطريق الاصل على طريق ثبوت حرمة الجذبات في قوله حرمت عليك امهاك بان يجعل  
 عبارة عن الاسود ويجعل كانه قال اني على اصولي ولو كانت التبعث مانعة من اثبات  
 الامان لهم لما كانت مانعة من اثبات الحرمة ايضا وكل جواب لك فيها فهو جوابا فيه  
 وانما يقع الخلاف على الملك والامانة هذا الشارح الى ما يرد نقضا على الاصول المذكورة  
 وجوابه ورد ان من علمت ان لا يدخل نار فلان قد اورد الملوكة دار حقيقة والامانة  
 دار محبة لا الصبر التي يحتمل الملائكة ان لا يدخل داره مملوكة او غير مملوكة وفي الجمع بين الحقيقة  
 والجهان والدخول حافيا ومتعلا هذا سؤالا اخر وهو ان وضع القدم حقيقة في الحافيا  
 ومجانزا لتعمل فيما اذا علمت لا يضع قدمه في دار فلان ولم يكن له شئ يحتمل الحافيا  
 ما دخل فيكون جمعا بين الحقيقة والجهان فان قلت الدخول غير معتبر في وضع القدم فكيف  
 قلت الدخول حافيا معناه الحقيقة قلت ارادته من اذرع معناه التصديق يعني انه اذا  
 دخل حافيا مع ان يقال انه وضع القدم في الدار حقيقة بخلاف الدخول متعلا قدونا  
 يقولون لا يمكن ان لا يكون في موضع قدمه حافيا قدونا متعلا او مائلا قدونا  
 راكبا لم يثبت وبعد قد بانه وفيه لانه نوى حقيقة كلامه ومع مستعمل ولو كان  
 عند وضع القدم من غير دخول لا يصدق قدونا لانه محجب بغير مستعمل باعتبار وقوع  
 الجاه وهو الدخول هذا الشارح الى جواب السؤال الثاني بان ان وضع القدم مستعمل  
 فكذا ثبت ان السبب والدخول يشمل الحافيا وغيره ومركبا على الحقيقة بدلالة عرض الخلاف



ان يرضى عن نفسه عن الاول لا عن وضع القدم في وقت اليوم المجاز وتسمى السكتة  
 اشارة الى جواب السؤال الاول بيان ان المعامل على هذه اليمين المعلقات والدار ليست بسلطة  
 اليها واريد بدار فلان دار يسكنها فلان والدار المسكونة اقلان اعلم ان يكون محققا  
 غيرها فان قلت ذكرت في المناقشة والظاهرة لو دخل دارا ملكة فلان وقلان لا يسكنها  
 ايضا فكيف يستقيم الجواب على هذه الرواية قلنا دار فلان عبارة عما يضاف اليها من الدور  
 فيدخل في قومه الدار المضافة اليها كقولنا فلان الملك فان قلت الاضافة المضافة  
 في الملك مجاز في غيره فليز لم يلزم بين الحقيقة والمجاز قلت معنى الاضافة المضافة  
 منسوبة اليه بوجه فعلي هذا لو قال المير وكونها منسوبة اليه بوجه مكان فلو كانت السكتة  
 مكانا ظاهر وانما يثبت اذا قدمه ليدل انما ياتي في قوله عبده حريه بعبده فلان هذا  
 لا يسلك وهو ان اليوم حقيقة في بيان التناهي والمجاز في اللفظ كقوله ومن يولد يوم  
 مريم وعقوب عبده اذا قدمه فلان يلاونهما راكفاكون جميعا بين الحقيقة والمجاز فاما في  
 جوابه بقوله ان الميراد باليوم الوقت مجازا وهو عام شامل لليل والنهار وكذا في قوله  
 بان اليوم مشتركة بين مطلق الوقت وبما قبل النهار والاول هو الذي في الكلام على الجواز  
 اولى من الاشتراك اذا كان دارا بغيرها لان الاحتياج في الاول الى القرينة وفي الثاني الى القرينة وعلى  
 التقديرين لا يفي من القرينة فلا بد من منابطة بعبارته للمعنى الحقيقي من المجاز وهو ان  
 المقدم ان كان متندا بان يقع في ظرفه المدة كالسكتة على ما قبل النهار وان كان غير متندا  
 كالدخل يحمل على مطلق الوقت هذا ما قالوا وفي نساج لان هذا مشعر باحتياج الحقيقة  
 الى القرينة وهذا فاسد والاولى ان يقال هو من هذا اليوم اذا كان غير متندا يكون قرينة  
 اليوم عن حقيقة فان قلت اعتبر بعض الشافعية في ذلك بما اضيف اليه اليوم وكذا صاحب  
 الصداية قال في فصل اضافة الطلاق الى الزمان اذا قال يوم اترجك فان طالق فترجيا  
 يلا طلقت الى ان التزوج مما لا يمتد فالوقوف قلت اعتبروا الاضافة اليه في ان كان لفظ  
 والمضاف اليه لا يمتد شيئا نظرا الى حصول المقصود واما اذا اختلفا مثل امر برك  
 يوم بغيره زيد فقد انقضوا على ان الاعتبار على ظرفه لا ما اضيف اليه اليوم حتى لو قدمه

فان

لا يكون الامر به ههنا لان كون الامر باليد مما يمتد قال القاضي الشافعي في العيون  
 قوله امر برك بيدك مما يمتد وليس كذلك لان التقوية يحصل في ان وانما الاستعداد  
 معقولة ولا فرق بين وبين الحق قلنا الممتد مع ما مع فيه ضرب مدة والتفويض  
 كذلك لا يمتد ان يقال جعلت امر برك بيدك شرعا واعتقوب ليس كذلك في قولنا  
 شرعا بحق العبد ويكون ذكر الشرع اعم فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق كذلك  
 ظرف للفعل المتعلق اليه فليز يمتد الاول قلنا ظرفه للعامل في مقديته بتقدير في عاملة  
 انما ومعنى والرفاق اليه عينه مقصورة على الحق فاعتبارا للعامل اولى فان قلت قد  
 الفصل متدا مع كون اليوم مطلق الوقت فلو حسنتوا لفظ بالله يوم ياتك الموت قلت  
 المذكور انما هو عند الإطلاق والمطلق هو المانع وانما اريد النظر واليمين اذا قال الله على  
 سبب يمتد ان يكون غير متنون للعالية والعدل فيكون المراد به رجبا معينا وهو ان  
 اليمين وان يكون متونا فيراد به وجب من حرم وتوق اليمين هذا اشارة الى سؤال  
 ما اذا قال انسان لله على صوم برك ونوى النذر واليمين معا ونوى اليمين ونوى  
 نيل النذر كان نذرا او يمتد عندا في حقيقة ومحمد بن حنبل حتى لو لم يمتد يارمه القضاء لكونه  
 نذرا والكفارة لكونه يمتد وفي جميع بين الحقيقة والمجاز لان هذا الكلام للشافعية حقيقة  
 توقف ثبوت على القرينة واليمين مجاز توقفها على القرينة وهي اليه اعلم ان هذا الكلام  
 قوي اجابا على ما عدا باجوبة وليس فيها جواب شافعي فحقن نذكرها مع ما روي عليها في  
 الاقربا احدها ما ذكره للمع وهو جواب لا يكره لان نذر يمتد بيمين بوجوب ايمانه  
 وهو يوم المندور لان هذا المقصود بعينه النذر ولا بد ان يكون المتنذر في النذر صانعا  
 او لا نذر في الواجب فعلا والنذر تحريما للمباح وتحريم المباح بين لان النبي عم مولى النبي  
 على نفسه يمتد ذلك بينا ووجب فيه الكفارة حيث قال يا ايها النبي لا تحرم ما احل الله  
 اليه قال قد فرض الله لكم ثلثا ما نكروا من الله نكرا حليها بالكفارة كذا في الشرح ولكن  
 في الاستدلال بالادلة على تحريم المباح بين نقل لان النبي عليه السلام حلف صريحا بان قال والله  
 لا اقربها على ما ذكر في الكشاف فيكون شعب اليمين بيمين قالوا ان يستدل بما روي

بجميع شئ من



مستحقين له ولغيره مسلمنا ان يكون هو المعنى الجازي ولكن لا يلزم فيها في الازالة لانه لو كان  
ولم يجرى التفسير فالتأمل ان يقول هو اللغو لما يقع اذا نوى العبد فقط واما اذا نواها فقط  
تتحقق ارادة الجواز والمحقق فان قلت لا غير الازالة التفسير فانه ثابت بنفسه لا يتبع  
يلحق في شيء من السور اذا لم يجرى ازالة المعنى له في والا قرب ان يقال كانه على تحقيق في الجواب  
المباح والجواب لمباح لازمه مساو لتعريف المباح وتعريف المباح عين لما مر في غير من لا يجاب بطريق  
الكتابة والكتابة تحتاج الى اشارة ولم يلزم الجمع بين الحقيقة والجواز لان التعريف انما صار مراداً  
بطريق الكتابة من الازالة لانه لا يخلو بخلافه لانه لا يشرى القرب فانه ليس الازالة مساو له ولا يجرى  
بالاثر واليه وانا ثبت الحق حكماً عاماً بالاشارة النبي به بقوله لن يجرى ولذا لا بد  
ان يجده مملوكاً في شربه فيعتد بطريق الكتابة فلا يحتاج الى اشارة وطريق الاستعارة لا يحتاج  
الى اشارة بين الشئين سورة او معنى او اربه المعنى الخاص لا شبهة حتى لا يمنع تسوية الرجل اسداً  
باعتبار معنى الحيوانية ولا تسمى الا بالحيوان اسداً لعدم شبيهة الاسد بها كما في تسمية  
الشجاع اسداً تشابهاً في معنى الشجاعة والطير اسداً تشابهاً في الصورة هذا في بيان  
وفي الشريعات الاتصال من حيث السبب والتعليل اي الاتصال بين السبب والسبب العلة  
والتعليل نظير الصورة او نظير مقدار الصورة في المحسوس او معنى السبب كونه طريقاً الى  
السبب ومعنى العلة كونه ممتنعاً والمعتد ان لا يوجد ان في السبب والتعليل فيكونان متماثلين  
صورة كما بين للطر والسما والاتصال في المعنى المشروع كمن شرع في عمل انصب على طائر  
بحدوثه والمعنى اتصال العقد مشروع بعقد مشروع في المعنى المشروع مقولاً لا هو في  
ذلك العقد المشروع نظير المعنى وهو غير مقدر والاتصال اي اتصال المعنى كما في الحب والصدق  
فان كل واحد منهما لا يترك بغير بدل فيجوز استعاره احدهما للآخر فيستعار لفظ اليمة  
لصدقها اذا ذهب الفقيه الى ان يمكن له الرجوع ويستعار لفظ الصدقة لايمة فيقال  
على المعنى حتى يرجع الرجوع والاول اي الاتصال من حيث السبب والتعليل على نوعين اتصال  
بالعلة كالتمسك بالملك بالشر وانما يوجب الاستعارة من الطريق لان الغرض من العلة هو العمل  
فيكون العلة مقصورة الى الحكم من حيث الشرعية والمقصود الحكم لا يثبت بدون العلة فيكون

الوجه

مستحقين له وهو قوله كقائه التفسير كقائه العبد معناه والله اعلم كقائه العبد  
الثانية يعني التفسير كقائه العبد المعنى وتعالى ان يقول لا مسلم ان تعريف المباح ان كان  
موجب بلزم ان يكون عيناً وان لم يجرى وانما يكون كذلك ان لو كان هو تعريف المباح عيناً وهو متزوج  
والمعنى في ان كون تعريف المباح عيناً ما عرفت بالنسبة في موضع كان ذلك التعريف مقصوداً بالضميمة  
فيتمتع عليه فاذا نوى يكون التعريف الملازمة بين المباح والوجود شرط او يقال للمعنى ان الجواز المباح  
يصلح ان يكون عيناً فلا يعتبر ما لم يوجد اليتم فهو كقائه القرب تلك بعينه بمعنى منفعة  
مشتبة للملك تحرير بوجبه وهو الملك ان يستعمل ان يكون مثلاً للملك مزية لا والملك في التعريف  
يجب اعتق بالنسبة فكان الشراء اعتبه فاما بواسطه حكم لا يصح فان قلت لو كان العبد  
ثابتاً بوجبه لما توقف على التي كالتعريف ثبت بشرط القرب بدون التي قلت استقصاها  
غلب في التفسير فصار بين العبد كالتعريف المحصورة فتوقف على التي وتعالى ان يقول يجرى  
العبد كانه حق على الازالة فقط بل هذا لفظ موصوفه وهو جازاً بالعبادة للشعائر  
موصوفه وهو العبد ولا معنى للجمع سوى هذا بخلافه في القرب فان يكون العبد في  
على الازالة فلا يكون نظيره والثاني مذكورة على ان الله لم ين من لفظه وانه كان يجرى على  
اوله لم يمتد فلهذا ما عرفت الشئ من لفظه وكلمة التي تارة ان هذا اللفظ على هذا اللفظ على  
التعريف فانه لا يجرى فقط بل لفظ ما هو من معناه فيعرى بغيره ولا يكون جمعا بين  
الحقيقة والجواز في لفظه ولعله فعل هذا قوله ان اصوم سائر مسلم جواب القسم كما يقال  
اكرمتك في قولنا بانه ان اكرمتك جواباً لشرط سائر مسلم جواباً لشرطه لئلا يفتقر  
اللام الى معنى القسم اذا كان الوضع موضع النكرامة من قولنا ان يمسح وجهه في سائر مسلم  
ويجوز ان يجمع بين العبد والتعريف بوجوه الامم هو قولنا وما للاختصاص في قوله  
هو حقيق بالتعريف كقولنا الله لا يجرى من في كذا النحر ويجمع بين العبد والتعريف ما ذكره  
التفصيل بالنسبة والتفسير فان المراد بالموجب الازالة للتأخر فلا لفظ على الازالة المعنى لا يكون  
محاذراً لكان لفظ الاسد اذا ارد به الهيكل المقتبس بذكر على الشجاعة التي هي لازمة للاسد  
بطريق الاستعارة ولا يكون محاذراً واما الجواز فهو لفظ الاستعارة في الازالة ما وضع من غير الازالة



ابها في الوجود ولما كان حجه الاستقارة مغايرة لم يلزم الدور فلا ثبت الاتصال من الجانبين  
 عت الاستقارة فان قلنا هذا تعين الحق في النفس والغير لان السبب في الزيادة ما يكون  
 طريقا الى الشيء من غير ان يضاهي الوجود والوجوب وهذا هو الجواب عن النوع الثاني والعلة  
 ما يضاهي في الوجود والوجوب فيكون غيره قلنا الطريق بالسبب هذا المعنى الشرعي لا الضمني  
 انما اللغوي وهو ما يكون طريقا ومقضية الى الشيء مطلقا وهذا المعنى بشرط العلة والسبب  
 ان يكون مقسما له بحيث اذا قلنا ان اشترت عبدا فهو حرة فاشترى نصف عبدا فاشترى  
 النصف الاخر ونوى به الملك اي قال عتت بالشراء لان هذه استقارة العلة للملك او قلنا  
 ان ملكك عبدا فهو حرة فاشترى نصف عبدا فاشترى النصف الباقي ونوى به ان الملك  
 اشرا بعدد قيمته بانه هذا الترتيب على جواز الاستقارة من الطرفين وبما هي مستوية  
 بعرفة حكم المسلمين وهو ان نصف العبد يعق في صورة الشراء الصحيح فبما به لان العبد  
 لا يعق اذا اشراه فاسد لان شرط الحنة وجد في الفاسد قبل القبض ولا ملك له  
 قبله فيعمل اليقين ولم يقع للزاد بعد الحق وفي صورة ذلك لا يعق حتى يعتق الكل في ملكه  
 لنفسه من الشراء ليعتق لانه لا يسترد الملك ولهذا يتحقق من التوكيد ولا ملائمة ويحسن  
 بشرائه وكذا في قولنا ان اشترت عبدا فاشترى النصف فاشترى النصف مطلقا فاشترى النصف على  
 وجه كان مجتمعا او متفرقا وفي قولنا ان ملكك عبدا فاشترى نصفه في العرق الاستقارة بملك العبد  
 وهذا لا يكون بصفة الاجتماع وحكي ان ما يذكر الاستقارة كان من كبار آله باي وكان يقول لخاله  
 وقت درس هذه المسئلة هل ملكك ماني درهم وكان يقول لا ثم يقول هو اشترى ماني درهم  
 يقول نعم فخرج على اصحابه العرق ولما نوى من الشراء الملك او من الملك الشراء يصدق فيهما بانه  
 قيد به لان في الصورة الاولى لا يصدق قضاء الكونه منها بالتحقيق عليه وفي الصورة الثانية  
 يصدق قضاء وبما به لان في هذه الارادة تشدد بعد حيث يعق عبده والارادة بالادانة  
 انه اذا استغنى فعتقها يجب على ماني ولكن انما هي لا يثبت التي اذا كان في النوى تخفيف  
 عليه هذا انما بشرط العبد بعينه ولو اشترى بالبعث كقولنا ان اشترى هذا العبد ونوى  
 به الملك وان ملكه هذا العبد ونوى به الشراء فاشترى نصفه ثم باعه ثم اشترى النصف الاخر

يعق النصف في الغصنين لان الاستقارة مستمرة مرغوبة في غير الغصين ولا يعق في الغصين  
 لان النصف في الغصن لا يكون حلقا لا يدور هذه الدائرة لا يعق فيها نصف العوان ويعق في غير  
 الغصنة فان قلت الملك فيما اذا قال ان ملكك ونوى به الشراء مطلقا غير مختص بالملك الحاصل  
 بالشراء والشراء علة لثبوت به فلا يكون بينهما اتصال بالعلة والمعلول فلا يجوز الاستقارة  
 قلت كذا للملك مختصا بعلة غير شرعية في هذا الباب والشرط فقاره الى ما يصلح على الملك  
 في نفس الامر لا يرتفع انما استقاروا الاثر للمعق في قولهم ثبت الاثر حتى يصلح على الملك الرقة  
 فانه علة لثبوت النصف وملك الرقة متساقفة الى السبب وهو بيع ولم يثبت للملك وجوب الرقة  
 والبيع من غير مختص بالشراء والطلاق اي النوع الثاني من الاشياء المتصورة في المشرقة استنادا الى باب  
 وهو ما يثبت للملك والمالك ولا يكون للملك متساقفا الى وجوده ووجوبه والرد به هنا السبب ليعتق  
 بان لا يكون للملك متساقفا الى ملكه واسطة او من ان يكون سببا مجتمعا كما تقدم ما سبق في معنى  
 وهو ما يكون علة للملك متساقفا الى دون الملك كملك الرقة فانه علة لملك النصف وملك الرقة متساقفة  
 الى السبب وهو بيع ولم يثبت للملك وجوب الرقة ولا يثبت لملك النصف برزاد ملك الرقة  
 فاذا قلنا انما اشترى من زوجه ملك الرقة وبواسطة زواجه يروى ملك النصف بانه علة  
 الاستقارة وانما كان ملكا وكان قد اشترى سائر زوايا ملك النصف بكونه مقسما لعله انما هو العاقل  
 مروج زوايا ملك الرقة لوقال للمعق كاشترى زوايا ملك النصف بالطلاق المتفق لانه اولى ويكون مقسما  
 المتساقفة بان يقال كاشترى زوايا ملك النصف بالطلاق كاشترى زوايا ملك الرقة وكاشترى زوايا ملك النصف  
 بالطلاق موصوفة لملك الرقة فيجمع الاستقارة المتفق للمعق لملك الرقة لثبوت ملك النصف  
 استثنى شارح المعق في هذا الموضع بقوله البيع والبيع والتوكيد ليس بملك النصف الذي ثبت  
 بالطلاق وكذا المعق ليس بملك النصف الذي يروى بالطلاق فلم يوجد الاشياء بالاعتبار  
 السبب فلا يصح الاستقارة جوازه وهو ما ذكرنا في بيان ان الشرط في جواز الاستقارة  
 الاستقارة الى ما يصلح على الملك لان الملك قبل وجوده مقسما الى جميع اقسامه على وجه البدل  
 فيجمع استقارة السبب للملك كاستقارة الشراء المتفق للطلاق حتى لو قال ومرة ان حرة  
 ونوى به السلاقي ببيع بانه وانما عتبت الى البت لان العمل غير متعين لهذا المعق بل العمل بمقتضى



الوصف بالحربة فبما هي الى البنية لتعين المجاز دون عكس الاستعارة المستعارة الحار السبب  
كاستعارة الفاعل للفاعل في العتاق حتى لو قال دمت انت طابق ونوى الحربة لا تتفق عندنا  
الشافي متفق لتناوب الفاعل العتاق لغة واما المألوفة فلان كلاهما للفتحة والفتحة  
شرا فلان كلاهما لا تال للفتحة فيجوز استعارة كل منهما للآخر وانما قلنا الفكر فيجوز لان  
جوز الاستعارة الاتصال وهو لا يتحقق بالافتقار والسبب في السبب لان وجه  
والسبب مستغن عنه في ذاته لقيامه بنحو وثبوت السبب به من الامور الاتفاقي حتى ما تحفظ  
عند فان من اشترى جارية مجبوز يحصل ملك الرقة دون الشقة فان كان السبب متصفا بالسبب  
فيجوز الاستعارة من المجازين لكونه بمنزلة الملك كقولهم اخبرنا اني اراني اعترضت في اجبا  
استعارة السبب وهو غير السبب وهو العيب لا يتصل بالعب فالخاص ان استعارة للادب  
لازم مجوز كيف ما كان واما استعارة الادب للزوم فانما يجوز اذا كان مساويا فاذا  
كان السبب متصفا به يوجد شرط الاتصال من الادب الى الزوم فيجوز واما اذا كان اسم منه  
فلا يصح الاستعارة وفي نظرنا لا يتحقق لجواز استعارة المعلن للعد وان كان اسمها فلا  
ورد في القرآن ذكر الحكم فادارة السبب كقولهم ان اكتمل للمؤمن اي عهدهم والوطى غير متضمن بالعقد  
قلت الوطى الذي يعقب الطلاق بمتضمن بالعقد وان كانت الحقيقة متعذرة وهي لا ايضا  
اليد البشعة او مجبوزة وفي ما يمكن وصوله الى الناس هروء وتركوه صبراي المجاز  
بالاجماع كما اذا حلف لا يأكل من هذه الفخلة هذا مثال للتعذرة والمجاز فيه ان لا يأكل منها  
وان لم يكن لها ثمر فثمنها ولو تكلف وكل من عين الفخلة لا يحسن في السبب اول لا يصح فدعه  
في دار فلان هذا مثال للهجوم فان حقيقة وهو وضع القدم حافا على كمن الناس  
هجروه والمجاز في الدخول فان قلت الموقوف عليه في المثال الاول عدم الكفا وهو غير متعذر بل  
المتعذر انما قلت اليقين اذا دخلت في الشيء كانت السبب غلبة اليقين لا يصير منها باليقين ما  
لا يكون مأكولا لا يكون منها باليقين والمجوز شرعا كما للهجوم عادة حتى ينصرف التركيز  
بالخصوصية الى الجواب مطلقا اي نحو ولا يجازي بطريق اطلاق اسم الخاص وهو المخصص  
على العام وهو الجواب لانه يتناول الاقرار والانكار والخصوصية مجبوزة شرعا في قوله

مقتضى

فيكون حراما فلا ياتيه السلم بنفسه فيصار الى المجاز وهو الجواب حتى اذا ادعى رجوعا الى الفاعل  
فوكال الذي عليه رجلا بالخصوصية ليتخاصم الذي فاقه الوكيل عند القاضي بان موكله اهداه  
جواز وعند زفر وان في المجوز لا زملعوى بالخصوصية والاقرار مساجدة وان حلف لا يتكلم  
هذا الصبي لم يتقيد حلفه بزمان صبا دكانه قال لا اكلم هذا الذات ولو كلفه بعد ما كبر  
يحسن لان مجاز الصبي مسلما لان كفا في اسمع الكلام عن حرمانه لان الصبا مظنة للرجوع ولهذا  
لم يجر عليه قبل التكليف ولا يفتل الصبي الكلام في حلفه ولا يلزم مجاز سببه لان مرجحة لنسب  
بالصبي او بدلا لا سلام والمجوز شرعا كما للهجوم عادة فان قلت لو عمل على الذات بلز ذلك  
الترجم ايضا مادام صبا وترك التوفير اذا كبره ترك الاتصال مع جوابا لمواصلة دايما ومجوزة  
للمؤمن حرمانه في ذلك ايام والتمس المجاز لا جواز لا حشران عن واحد منها الزم الثالث قلت  
الافتقار في امثال الصبا شره المنطوق فقدا وما ثبت بطريق الغني فليس يعتبر لغيري  
لو قال لا اكلم هذا الذات لا يكون مركبا للثبوت وان لم يرد من المجاز ان على ان ترك الوفاء  
عن الذات بان لا يعثر الى الكبر فلا يكون لازما فبقوله هذا الصبي لا لو قال صبا يتقيد  
اليقين بصفت الصبا لان الصفت صارت مقصورة بالحق كونه معرفة بالماضي عليه يكون  
ليستين بل يتقيد اليقين وان كان حراما شرعا لصيرورة القرب مقصورة باليقين فيجوز  
ان لم يشرب والاصل في ان اليقين انما يتقيد على موصوفه يتقيد بصفت معرفة كان او منكرا  
الاصل في الوصف ان يكون داعيا الى اليقين كما اذا حلف لا يأكل رطبا او هذا الرطب فافظه بعد ما  
شرا لا يجزى لان الرطب معرفة وان لم يصح كما اذا حلف لا يأكل من لحم هذا الخنزير حيث اذا كان من لحمه  
كبت لان لحم الخنزير انفع منه فلم يصح ان يتقيد اليقين به اذا عرف هذا فافظه لكان الواجب ان  
يتقيد فيما تضمن فيه بوصف الصبا لان الصبا مطلقا اسف فبما ان يكون داعيا الى اليقين  
لكن لا يتقيد لمجوز ان الصبا شرعا وان كانت الحقيقة مستعذرة اي ليست مجبوزة شرعا  
عادة لكن ذكرنا مستعذرة للمشكلة التعذرية لان قوله الحقيقة بمتضمن الاستعارة والمجاز  
متعارفا اي متبادرا الى العزم في العرف بومعناه يكون استعماله اكثر في عرف الناس من  
الحقيقة في اي عندنا في حقيقة من الاستعارة لان اصل خلافها يعني عندنا



في يد لاد العرفه على هذه من الاصلين اختل ابو حنيفه وصاحبه في قوله قافر وما  
 يفسر من القرآن فان له حقيقة مستهله وهو يطلق على اسم القارة ويجازا من قاف وهو ما  
 يسمى قارة عرفا يجوز ابو حنيفه القارة في السقوة بارة فسيق وجوزها بارة ملوبة وتلك  
 ان يقول يفسر على اسله ان يجوز ما دون الالة واصلاها منقوضا ما اذا حلف لا يقر القارة تحت  
 بقرا اية فسيقها كما ان اطلق لا ياكل من هذه النقطة اولا يشرب من هذه القارة  
 فخره تحت اكل من النقطة والكرع من القارة قال صاحبه كشافي في قوله فخره ما ذكرها  
 فلا تحت اكل من النقطة والكرع من القارة المتخذة من القارة وعندهما تحت اكل ما تحتها  
 كما تحت اكل منها ولا اعترا من القارة كما تحت اكل من لا يجوز عن اكل ما يجوز للنقطة  
 ما يجوز القارة وهو محمول بنا ولا يظن ان قلت فخره ما ذكرها ان تحت اكل من القارة  
 لوجود اكل ما يحويه النقطة قلت السوق جنس اخر غير متساو في عذرها والذبح في السوق  
 بالسوق متساو فلا تحت كذا ذكره مسلمة ومن هنا عرف ان ما قال بعض الزاوية  
 صحت تحت اكل ما يتخذ من النقطة كالخمر والسوق ونحوها يستصحب ولو شرب من شراب  
 من القارة لا تحت لان ماء القارة المقطوع من النهر ولو كان من ماء القارة فخره من شراب  
 آخر يوفد من القارة كبرج او بئرا تحت بالانفاق لانه عقد ميت على ماء القارة وهذا  
 ماؤه وان تحول الى نهر اخر هذا الخلاف فيما اذا لم ينوشها فان نوى الحقيقة او الجواز يقع على  
 نوا نفاقا ولو كانت الحقيقة والجواز سواء في الاستعمال فالعبرة بالحقيقة اتفاقا وهذا  
 اي للاختلاف المذكور بناء على اصل اخر مختلف فيه وهو ان الحقيقة اي كون الجواز خلفا عن  
 في النظر عليه اي بان صار الحكم بفقد هذا البني اذا اراد به الجواز وهو الخمر مطلقا عن الحكم  
 هذا البني اذا اراد به الحقيقة وهو البنية لان الحقيقة والجواز من اوصاف اللفظ فكل الحقيقة في  
 الحكم اولى وعندهما في الحكم معنى هذا البني مما لا يظن عن هذا البني حقيقة في الحكم حكم الجواز  
 خلف عن حكم الحقيقة لان الحكم هو المقصود فجعله خلفا في المقصود اولى وبعضنا ان شره  
 بان لفظ هذا البني اذا اراد به الحرية فأن عن لفظ هذا امر اي قائم مقام وهذا الضمير  
 صريح في المعنى لكن التفسير الاول ابقى بهذا المقام لان الجواز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولا

انكر ما وضع في قوله قافر وما يفسر من القرآن فان له حقيقة مستهله وهو يطلق على اسم القارة ويجازا من قاف وهو ما يسمى قارة عرفا يجوز ابو حنيفه القارة في السقوة بارة فسيق وجوزها بارة ملوبة وتلك ان يقول يفسر على اسله ان يجوز ما دون الالة واصلاها منقوضا ما اذا حلف لا يقر القارة تحت بقرا اية فسيقها كما ان اطلق لا ياكل من هذه النقطة اولا يشرب من هذه القارة فخره تحت اكل من النقطة والكرع من القارة المتخذة من القارة وعندهما تحت اكل ما تحتها كما تحت اكل منها ولا اعترا من القارة كما تحت اكل من لا يجوز عن اكل ما يجوز للنقطة ما يجوز القارة وهو محمول بنا ولا يظن ان قلت فخره ما ذكرها ان تحت اكل من القارة لوجود اكل ما يحويه النقطة قلت السوق جنس اخر غير متساو في عذرها والذبح في السوق بالسوق متساو فلا تحت كذا ذكره مسلمة ومن هنا عرف ان ما قال بعض الزاوية صحت تحت اكل ما يتخذ من النقطة كالخمر والسوق ونحوها يستصحب ولو شرب من شراب من القارة لا تحت لان ماء القارة المقطوع من النهر ولو كان من ماء القارة فخره من شراب آخر يوفد من القارة كبرج او بئرا تحت بالانفاق لانه عقد ميت على ماء القارة وهذا ماؤه وان تحول الى نهر اخر هذا الخلاف فيما اذا لم ينوشها فان نوى الحقيقة او الجواز يقع على نوا نفاقا ولو كانت الحقيقة والجواز سواء في الاستعمال فالعبرة بالحقيقة اتفاقا وهذا اي للاختلاف المذكور بناء على اصل اخر مختلف فيه وهو ان الحقيقة اي كون الجواز خلفا عن

الخلاف الا في ضمن الخلاف فعلى هذا المذهبين الاصل هذا البني والخلاف في الجملة فعندهما وجه  
 الحكم وعنده من حيث اللفظ ولو كان المراد ان هذا البني خلف عن هذا امر فالحلاف يكون في الله  
 وللفظ لا في جهة الحقيقة قال اشداع الغني منصور القافاني هذا خبر صحيح لان حكم الاصل هو  
 الحرية التي ثبت بها حرسي منع في هذا الجواز هو مقصور كما في الاسف سمانه فلا يرد ان  
 الغني عندهما لوجود شرط الجواز وهو صورة الاصل ولا يرتفع في ويظهر الخلاف في قوله لعله  
 وهو اي العهد اكسامة اي من اولى هذا البني فخره يعقو لان شرط الحقيقة تصور الحقيقة  
 والعقود متصورة من حيث النظر لان قوله هذا البني من حيث النظم صحيح لانه مبتدأ وخبر  
 تعذر وجه الحقيقة يقين الجواز ذكر اللاد يوم وارادة الارز وهو غريبة وعندهما لا يعقو  
 لا بد ان يكون الاصل في تخرجه صحيحا موجبا الحكم وهذا الكلام غير متعقد لا بما الحكم اصلا  
 فيلحقوا كالفرض لا لم يتعقد الحكم الاصل وهو لا يستحيات لم يتعقد الحكم الا في وهو الكفاية  
 وقالوا ان يقول تحت نفس هذا الاصل على قول ابو حنيفه بسند الكون وهو ان اذ اعلمت ان  
 الماء الذي في هذا الكون ولا ماء فيه فانه قال بان عقاد اليقين لم يتغير اثره في حق الحلاف وهو  
 الكفاية مع ان الاصل وهو لم يستعمل في هذا الخلاف انه اذا استعمل اللفظ واراد به المعنى  
 الجواز هل يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط حيث امتنع في  
 الحقيقة لا يصح الجواز وعنده لا بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية وجه بناء ما سبق  
 هذا الاصل ان الحقيقة لما كانت في النظم عنده اعتبر لفظ الحقيقة لان الجواز لا يرا في الحقيقة  
 فالحقيقة المستقلة صارت اولى من الجواز للعناية وعندهما لما كانت الحقيقة في الحكم وجب ترجيح  
 باعتبار الحكم وحكم الجواز راجح لانه اكثر استعمالا فان قلت يرد على قول أبي حنيفه في رواية  
 هذه بتي لا يعقو عنده مع ان العمل بالجواز ممكن اذا ثبتت سبب الحرية كالبنوة قلت ان على هذا  
 ولو كان على الوفاق فهو هذه بتي حكمه الحرية بحجة البنية وهذه الدالة ليست بحمل لفظ الحرية  
 فاضاف اليها كضاف الغني الى الجواز فهو لعدم الحمل ولان المنار اليه اذا كان من جنس المسمى يتعلق  
 الحكم بالمشد اليه وان كان من خلاف جنس يتعلق بالمسمى ولا عبرة للشا واليكما لو باع فدا  
 على ما بقرت لحره فان اوصف بغير عقد البيع لوجود المشا واليه ولو ظهر ان رجاء لا يتعقد لعهده



والذكر والاني جنسا فتعلق الفكر بالشيء وهو محدود فلا يقع بصحبه الكلام في العدم  
وقد عرفت الحقيقة والجمال معا اذ كان الحكم مستعاضا في قوله لا مرارة هذه حتى وهو معقول  
وتولد منه او اكبرنا من حيث لا يقع للفرقة بذلك ايضا او سواه امر على هذا القول واكد بغير  
الاله اذ امر على ذلك بغير الفاضل بينهما لا لا للفرقة تثبت بهذا القول بل بالانه بالامر صارنا  
بنوع حقا في الجماع فيجب التفرق كما في الجلب والعلة اما بعد الحقيقة وهو النسب في الاكبريات  
فظهر وما في اني تولد بثلث فلو ان الشرح كذبه لاستحار من غير واما بعد المعنى الجماعي فلان  
التحريم الذي ثبت بهذه بين التحريم الذي يقتضي بطلان الكلام لان السيد اذا ثبت بطلان  
الامر والشيء وسعد ابائه والذي في وسعد ابائه تحريم يقتضي صحة الكلام السابق ويكون حقا  
من حقوقه كالنطق والافعال غير صالح له فيد بغير معرفة النسب في غيرنا ونسب النسب في الجماع  
وقد لم يكن في جملة النسب كذلك حتى لا يجر من ان الرجوع عن ذكره بالنسب صحيح بل يقتضي ان لا  
ولا يمكن القول بوجوب هذا الاقرار فينا كذبه بالقبول وانا وضع المسئلة في معرفة النسب في الجماع  
بالحقيقة فيها اظهر والحقيقة ترك لما في من بيان الحقيقة والجمال في ترك الحقيقة  
وذلك ثبت بالاستقرار بدلا من العادة على تركها كالندس بالصلوة والنجح فان الصلوة لغة  
الدعاء كما في قوله واذ كان صائلا هل يصل اليه فتركه في الاركان للمعبودة واستعمل فيها  
ترك معناها لغة فلو لم يترك ان يصل على الاركان وكما في لغة القصد ثم نقل الى القصد الى  
للسنن المعروف وبذلك لا لفظ في نفس كما ان لفظ لا ياتي في الجماع بالكلية بل في الجماع  
يحدث لانه في الحقيقة وليد لا يغير بغيره والعلماء تسكوا في ذلك يعرفون ان الحكم لا يستعمل  
استعمال الحكم في الابداعات وابعده لاسيما ما فلا بد في العلم والعرف معتبر في اليقين وذهب في  
ومنا بعده الى النظر في ما قد لا يشفق في العلم والسمع من التمسك به لا يشفق في اللفظ  
فان امر تركيب يدل على التمسك بغيره بقا في العلم والاعتقاد اي اشتد ثم في العلم بهذا الاسم لقوة فيه  
باعبار بقوله من اليد وليس التمسك به واما ما في الماء وطرده بجملة فلهذا ما في الكثرة  
لغالب اني بنوع كونه ما هو في الجماع لان قولهم التمسك بغيره انما هو كثرة التمسك بكثرة التمسك فلا يكون  
ماخذ يدل على الشدة والقوة الى هذا الكلام ولعلنا ان يقول لو كان التمسك بغيره ما بدلالة

الشيء في الجماع والامر في الجماع  
وهذا هو المعنى المستعمل في الجماع

لأنها لو كانت مجعولة للنسب

الاشفاق

الاشفاق لان اللفظ مجازي في علم السالك وليس كذلك لان الله تعالى سماه لحما في قوله ومن كل حيوان  
لحما فيمكن ان يقال المراد من كونه ما هو في الجماع ان من غير لفظه باعتبار معنى هو المحصور في مادة الدابة  
فان له ما كثر تركب ما رت مع تاربه معنى شدة والقوة من ذلك المعنى للواقع العليق والتم  
القتال والتمسك بالبر والتمسك بالقوى الطعامية ولواظف لخدمته والخبر يثبت على هذا القول  
ولا يثبت نظرا الى العرف وقد كل مذكور في حرا لا يتناول المكاتب ولا يعتق لان المكاتب كالحربا وكل  
مملوك من وجه دون وجه فلا يتناول المذلول المطلق للشرع الى الكامل وبيتا والمدير والمالك  
فيعتقان ان الملك فيها كامل والرق ناقص وعكس اي عكس ما ذكرنا من الاستثنائين لللفظ بالحق  
الفاكية من حيث لا ياكل الفاكية فاكل الرمان والربط والعنب لا يثبت عندنا في حقيقته من في  
بعضه الشدة كما في لاصفي التمسك لان الفاكية اسم لا يتغير وتلد زيادة على ما يقع به في قوله  
فيكون الفاكية اسما لما هو تايح وهذه الثلاثة تحصل بها في البدن فيكون فيها وصف زائد  
فلا يدخل في الفاكية فان قلنا كذا دخلت في الطرائف تحت اسم الشايق مع ان في فعل الطرائف ومخارجه  
وهو من هذا من السقان قلنا المعنى الذي في الطرائف غير متناهي للسرقة بل يمكن لها كالاغنياء والتم  
فانها مكدن معنى انباء فيتمسك كثر بالدلالة والزيادة في هذه النكاح وهو كونه غدا متنا في التمسك  
لان الغدا مقصور وانما امر لا يد غير مقصور فيكون مغاير معنى التمسك وعندنا يثبت بالظاهر لان  
ما يؤول على سبيل التمسك وهذه الاشياء كذلك وان تواجها عندنا لعلنا يثبت اتفاقا وبدلا في الجماع  
اي سيق الكلام بمعنى ترك الحقيقة بقرينة لفظية التحققة سابقا ومتأخرة الا ان السابق بالبناء  
مستثنى من حيث اكل استعمال في التأخرة كقوله طلق امرأتك فانه يدل على التوكيد حقيقة لكن تركها  
بقرينة قوله ان كنت زوجة لان هذا الكلام ما ياتيها عند راحة الغلبا ويجوز المخاطبة عن الفعل الذي  
قوله فيكون الكلام لا يتوحد مجازا وبدلا من معنى رجوع الى التمسك يعني الى حال كما في بين القول كما في  
لا مرارة حين فاما من يخرج ان خرجت فانت طالق انه يقع على تلك المزمعة كقوله رجعت ثم خرجت  
لا تطلق القول ما هو من قولنا ان قد سميت بهذا الاسم باعتبار ان العقب لا يغيره قوله ولا  
انقضى جوابا عن دعاء الى الغداء وهو يفتح العقب طعاما يوكل في الغداء وانقضى عما في كل  
فترادف بقصد الشبع والتمسك لا يثبت في يمينه لا يتعدى حتى ياكل اكثر من نصف شبعه في حقيقته







متعديتين بالشرط بلا واسطة وذلك لان قولنا اني قللة ناقصة جزء لا يغير طبعه ما تميز به الاول  
وهو شرطها للثانية وثلاثه في الثانية والثالثة في التعليق بالشرط يغير طبعه لا يغيره لا يغيره  
بوجه من الترتيب فلا يغير بالاول هذا اذا قلنا ان الشرط ما اذا قلنا ان الشرط يغير طبعه لا يغيره لا يغيره  
فاننا وجد في اخر الكلام بغيره وفي اوله على العكس كما في استثناء فيخلق الاجرة التامة فلو كان  
غيره ووجد في غيرهم الى قوله وورد على قولنا انك لا ياتى التتابع في اوقات متعديتين وذلك  
يوجب التتابع في الوقوع وانما الترتيب في الوقوع بلفظ الوجوب فترى ان هذه الوقوع كثيرة لم يوجد  
وبان المعلق ليس مطلقا في الحال بل مصلحتا ان يقع مطلقا عند وجود الشرط فان لم يكن مطلقا في  
الحال لا يقبل وصفا للترتيب لان الوصف لا يسبق الموصوف فكان ان العبرة بالحال الوقوع ولم يوجد  
ما يوجب تحريك اوقات الوقوع وانما قال بغيره لوطوله انت طالق وطالق وطالق انما يتبين بوضوح  
هذه المسئلة ايضا توهم ان الاول للترتيب عند علمنا بالاول والبقية التي لا يغير طبعه انما هي في الحقيقة  
لان الجمع بغيره على الجمع بلفظ الجمع فان الاول بغيره لان الاول وقع قبل الكلام اي قبل ان يفرق من  
الكلام بالحق في الحقيقة ولا يشترط ان يفرق بغيره لانها غير موطوءة فلفظ التلقين وانما  
لهذا لان الاول للترتيب لا يقبل قد يغير طبعه عند الكلام بالآخر وانما يشترط لغيره في الحقيقة  
ينبغي ان لا يقع الطلاق باول لاننا نقول بغيره ليس بغيره بل مقرر ان حكمه او لم يفرق في الحقيقة وحكم  
الآخر لم يفرق في الحقيقة وكلاهما رافع للصيد فيكون مؤكلا وانما الزوج فضولي امة من زوجات  
او بعد من غير ذلك مولودا وبغيره ان الزوج وفي الفضول الاخر صائر الكلام موطوءة على اجازة  
كل واحد منهما فان اتفق احدهما انقضت وان اجازت توقف على اجازة الاخر فيدعى بقوله وبطل  
الاخر لان الفضول الواحد لا يجوز ان يتولى طريق الكلام كما اننا قلنا في دعوت فلا بد من فلاح  
امرهما فلو قال لا يوسف في النهاية هذا ان الكلام المعنوي بكلام واحد وان تكلم بكلامين كما  
انما قلنا فيجب فلا بد من فلاح في توقف اتفاقا في قوله للموت هذه مرة وهذه مرة  
بطل كلامه الثاني وهذه المسئلة توهم ان الاول للترتيب لان الاول مطلق على الجمع لصان الكلام  
اعتقدها وليس كما حرمها فان الاول بغيره انما بطل كلامه الثاني لان مقتضى ادعى بطلان مقتضى الوقوع  
في حق الثانية حتى لا يلحق الاجازة لان لكل لفظ في مقابل لفظ حتى لو تزوج امرأته كما قلنا

ثم تزوج حرة نكاحا فذا او موطوءة بغيره نكاحا الام لان التوقف يعتبر بائنا الكلام لان ما  
كان واجعا الى الحمل فالأول والبقية في سواء واما است بطلان الكلام منقصة الى طرفة  
حالا فتوقف وزم العقد من جانب المولى سقوطه بغيره بالاعتناء ولذا قلنا ان يقول ينبغي ان لا  
الكلام للتوقف لاسم على المدة لان ليس بكلام حقيقة لا يشترط به الحمل ولا يرد بغيره لا يرد  
الاثر على المدة الا ان الكلام العاقد الزواجر به العام والتوقف يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز  
ولا يقتضي من هذا الاشكال الا بان يلتزم ان الجمع بينهما في مقام التخييل كما كان الجمع بين معنى  
الشرك فيكم انما لم يفرق فيكم سوى فلان فانما هو للمولى والمستحق جميعا وانما لم يفرق بين  
مختار صاحب اليد والواجب لغيره ما بينهما فيبلغ المعنى الكلام فاجاز نكاح الام لغيره كما  
باعتنا احداهما فنحن نكاح الاخرى ولو استقرما بكلامه وحصول فاجاز الزوج نكاحها او  
منها جاز نكاح المستحق اولاد لان الحكم في حقيقة لا يغير باعتناء الثانية وبطلان كلام الثانية  
باعتناء الاولى فلا يلحق الاجازة هذا اذا كان النكاحان في عقدة واحدة واما اذا كانت  
عقدتين فان كان مولى الاثنين واحدا فالحكم كما ذكرنا وان كان اثنين فاعتقت الامتان  
على التعاقب فالتكاحان على ما بينهما فاجاز لهما لو انشاء العقد واحد بهما حرة  
والاخرى من توقف لان التمساق في التوقف واحد لان الاجازة في ملك الاخر عند ما  
اذا كان للمولى واحد فانه باعتناء الاولى بغيره انما كلام الثانية والله بسبيل من وان اجازها جاز نكاح  
المستحق الاولى ولو استقرما للمولى بلفظ واحد بان قال استقرما لا يبطل كلام واحدة منها بعد  
عقد الجمع بين طرفة واحدة ولذا قلنا ان يقول قد استعملنا في الحكم كذلك لو اعتق احداهما  
وسكت في مقتضى الاخرى وقدر بغيره ان الزوج وحاجة الى التمساق ولهذا وضع شرط في التمساق  
ولم يفسد هاهنا بطل الثاني اي كلام الام الثانية في الحكم بغيره وانما الزوج رجلا اثنين في  
قيد لا تزوجهما في عقدة لا يفسد بطل بغيره ان الزوج فبطل اي غير الكلام الزوج ففان  
بطلت نكاح هذه وهذه بطل اي بطل العقدان كما اذا اجازها معا بان قال اجرت نكاحهما  
وان اجازها متفرقا بان قال اجرت نكاح هذه ثم قال بعد ذلك ان اجرت نكاح هذه بطل كلاما  
هذه المسئلة موهمة ان الاول للمقارنة فانما هذا الوجه بقوله لان مبدء الكلام يتوقف على قوله اذا







[illegible]

۵۴

[illegible]

1



بجمله في المرأة بالملوكة لا لزوقا للغير والملوكة انت مالوق ولعدة بل اثنتين يقع واحدة لغير  
الحيث بعد وقوع واحدة هذا انجزه انا على وقال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل  
يضع الثلث عند الدخول فلو قال وثنتين يقع واحدة والفرقان ان الواو للعطف على الواو  
فان اوقع الاول وباتت متي الحلية وبالعطف على الواو بطلان وكان من حقيقت انما بطلان  
بلا واسمك لكن شرط بطلان الاول وليس في وسعك ذلك ولكن في سعاتك الثاني في قولك  
لازم تحتها لم بعد حقيقت ما في وسعك فذكر ان طالق اثنتين ان دخلت الدار فذكر  
كلامه بنزلتين بين وليست احداهما اولى من الاخرى فحقها جميعا عند شرط ولكن لا سيما ان  
الاول اولى الثاني من الكلام السابق كقولك ما وايت زيد لكن عر افما قلت ما وايت زيد او  
واحدان عر غير من قال ذلك هذا الوجه بعد ان في خاصة هذا ان عطف مغر على مغر وما  
ان عطف جلة على جلة يقع لكن بعد في الالباب كمال هير ان العطف هذا استثناء متقطع يعني  
مؤقده لكن الاستثناء لا يقتضيه لكن العطف بطريق الاستثناء بعد ان في لكن العطف بعد في  
انما يقع عندنا في الكلام في انتظام وذلك انما يتحقق بشيئين احدهما ان يكون الكلام متصلا  
بعضه بعض غير متفصل بمتحقق العطف والثاني ان يكون محمول الالباب غير محمول الذي يمكن ان يقع  
ولا ينافي آخر الكلام اول والا فهو مستأنف اي وان لم يثبت الاستثناء لا يقع الاستثناء  
كلاما مستأنفا مقطوعا عن الاول مثال قوله تعالى النسي الاول رجل قال هذا العبد الذي في يدي  
المملان فقال فلان ما كان في قفله ولكن اخذ من قفله رجل فذكر فلان بغيره ما كان في قفله  
يكون الكلام مستأنفا فجعل النفي متعلقا بالابواب على معنى تحويل الملك من القدر الاول والقدر  
الثاني ويكون للقوله الثاني ويكون قوله ولكنا بانا بان في العبد من نفس المالك لانه في نفيها  
مطلقا وان فصل قوله ولكن فلان كان ذلك الاقرار ونفي المالك عن اخذ مطلقا من غير  
الامتناع فلا ينافي الكلام فيرجع العبد الى القدر ولا يقع قوله بعد ذلك ولكن اخذ من قفله  
شهادة وقد وثقنا ان القوله لا يثبت الملك فان قلت متى نفي الملك عن نفسه لا يمكن ان كان قوله

المضمون

افلان ان اربابك الغير لاخرفيقي ان يكون مرودا وان كان مستعلا فانت تكن افلان في تغير  
الذات التي لان ظاهر كلامه ان الشيء كذبت لا قومه ورد ذلك الى الامر وان كان مستعلا لان يكون  
للان عن نفس الافلان ان يجوز ان يكون العبد معروفا بكونه زيد ثم وقع في الملعوقا وانما  
تعالوذا العبد وان كان معروفا بكونه في كذا في الحقيقة فهو يكون قولك ان هو وبان غير  
وقد عرف في بيان التغير ان صدر الكلام موثوق على اخر فثبت حكمه بالانه ثبت الحكم في العبد  
ثم حكم الامر اعلم ان مسألة الاول لا يصلح مثال لان بحثنا في كذا الحقيقة ولذلك ذكر في هذه  
لكن المشددة التي هو من حروف التشبيه بالانه لا كما امتثالا كمن في الاستعداد ومنه  
في الحكم او بدعوى هذا البحث ومثال قرأت العتي اطلق على كل من في المتن كلامه اننا نرى  
اذن موبها بان وجه فقال المولى الاجابة الكلام ولكن لغير بناء وتبين ان هذا في  
ويكون بالاله وجعل كذا مستعلا بمعنى جعل كذا في بناء الكلام بهما لا نقصا لان هذا في  
مثلا في الاجابة بقوله لا يميزه وبانها بعينه فيكونان مستعلا من انفسا ومثل الانا في  
يصدق في معنى له فلفظ فان قلت لان في فعل وبانها لان الكلام بان غير الكلام بانها وتبين  
لانه الغاية لان المانع في الكلام الا انما يجازي في المثال وقصاره وهو ان المولى المروي في قوله  
ان ذلك حسين في الجواز الكلام والاول والاول واحد في قوله فان كانا مغنيين فيجب ثبوت الحكم لاحدهما  
وان كانا جليين فيجب حصول مقصود احدهما اعلم ان كون او موضوعا لاحد المذكورين مستلزما لكون  
وقرأوه ومن واليه حجة من اجل الله وكرهنا حجة قهرهم جماعة من الضعفاء انما هو موثوق في الحقيقة  
فما قلت رأيت زيد او غير الخيرة من رتبة كلامه على سبيل التضمن واللام حجة وانما رأيت احدهما  
ولكن تمسكت في معرفة ذلك حتى لعقل كل واحد منهما ان يكون هو الذي وان لا يكون في غير الجواب  
للتغير وبانها لان الامور لا يتحقق مستلزما لغيره في ذلك وانما يكون في الاخبار دون الانشاء  
لان لا بان الحكم ابتداء وجب قولنا ان الله ان الله ليس معنى مقصود في الحقيقة معنى بوضع الحكم في  
التشكيك لان الكلام وضع للاقدام فان قلت التشكيك قد يكون مطلوبا بالافرض فصح ان لا يكون

المضمون











كون كل واحد منهما محررا شرعا ولا تأثير لاجتماعهما في الشيء ولو كانا لم يثبت الامور كالو  
 لان الميزان واحدة وكذا منعه عن كل واحد منهما لا يوجب كونه يمين لان تعدد المنة  
 بتعدد هذه حرمة اسم الله تعالى ولم يوجد هذا الاصل والعدم مثال الشيء وقوله ولا تطلع منهم  
 انما هو كقولنا فاعلم ان يكون مركبا للشيء ولو كان وكذا لا يكون مركبا للشيء بل هو  
 قيل الاثر عنه وهو الكفر والولد لان حبه كان كمالا للشيء شديد النكاح في العتق والحرية  
 غالبيا في الكفر متعاطيا لانواع النقص ومثالا للجنة ولو حلف لا يكلم هذا الاصل او طاعة  
 فورا او فلانا استثناء من الخطر والاستثناء من الخطر باحتساب الايام والاطلاق في وقت  
 من ذلك اليوم ولهذا لو ان العبد في نوع يكون ما ذواته في الانواع كلها ولا يثبت ان الايام من  
 ذلك اليوم اذ كانت او عموما لاجتماعه فان يكلمها من غير حث بنزله ولو العطف لانهما  
 اتفاقا في الوفاء في اوجاس واحد من الطرفين في قولنا لاسي الفقهاء او المحدثين في كل  
 وبقولنا جالس فقهاء والمحدثين لم يجز ان يجلس كل واحد من الطرفين بقصا او بغيرها باحتساب  
 الجلس والواجب ان قلت انما يصار الى الجلس اذا لم يكن الاجراء على حقيقته في المانع عن جوارحه  
 حقيقته وفي احد ذلك لو كان قلت المانع فلو الاستثناء عن منعه لو لم يعل عليه لان معناه لا  
 الا هذا الاحد هذين الشئيين فانما كل واحد منهما لا يثبت لآخره على نفسه كل واحد من الناس ان كان  
 نفعه من غير معين فاعلم ان يكون حراما فيلحقوا معنى الاستثناء ويستعملون في  
 حتى وان كان اذا شذ العطف لاختلاف الكلام بان يكون احدهما اسما والآخر فعلا او احدهما  
 ماضيا والآخر مستقبلا ويحتمل الكلام منسوب الفاعل بان يكون فعلا او اسما او مستقبلا والفرق  
 بين حتى وان كان ان حتى يعني بمعنى العطف دون كلمة لان يكون الثاني جزء من الاول او متدرجا  
 حتى دون الاول ان كثر تعالى ليس ان لا يمتنع او يتوب عليهم او يعذبهم فانهم ظالمون او حذرين  
 حتى لان كان على حقيقة فاما ان يكون موقفا فاعلم ان يكون ليس في الاول والعطف العطف في  
 والتالي عطف المضاف على المانع وهو محسوس فلا سأل حقيقته استيعابا لانه لو لم يكن

ونفس

ونفس كل منهما باعتبار الجوارح فاطلع لاحتمال ان يكونا ان الفاعل في كل واحد منهما  
 محتمل فيكون الفاعل على معنى ليس ان من امرهم شي في عذابهم واستيعابهم او هذا انما يتبين  
 بمعنى في الامر متد في جميع الاوقات الا وقت وقوع توبتهم فتدفع بقطع امتداده بسبب نزول الآية  
 ان النبي صلى الله عليه وسلم استأذن ان يدعو عليهم فنهى عن ذلك وروى انه صلى عليه عذرا لم يسمع وجهه يومه احد سال  
 الصحابة ان يدعو عليهم فقالوا ما ينبغي ان ندعوا له ولكن بعثنا داعيا اليه اهد قومي فانهم لا يعلمون  
 فقلت لا بد فنهى عن الدعاء عليهم او سؤالا للهداية وفي بحث لان او ان كان بعثني حتى في كونه  
 يتبين الشيء عند توبته كما في قولنا لا تتركك او تفضني حتى فان الملازمة تنفي عن هذا القضاء في جميع  
 الدعاء عليهم وسؤالا للهداية والاول مستبعد والثاني يحصل الماصول ويقال ان يقول العبد وامن  
 بالحقيقة عند تعذر فعل عبيد فان ذكر في الكفاية ان قوله او يتوب عليهم عطف على ما قبله  
 يكسبه وقوله ليس ان لا يمتنع او يتوب عليهم في المعنى انه تمام لان امرهم فاما ان ملكهم في يوم  
 او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان امروا على الكفر وملك من امرهم شي انما استبعد  
 لان الامر وانما اطلاقه في العطف على ما ليس حسنا ليجوز ان كان الاول بطرح المنة في العتق  
 الكلام وقد عطف يكون باحتساب عده فعل منسوب فاعلم ان يكون من الامر شي وعده صلاوة  
 العتق العتق في غير ذلك فان العتق انفسه في الكلام السابق في عتق العتق في الكلام  
 او ان كان في الامر ان لا يمتنع او يتوب عليهم في كل وقت فاعلم ان يكون منسوب باحتساب ان هذا الاول  
 يسبق مثله ولم يمتنع عن الاجراء على الحقيقة وفي الجملة وحتى للفائدة ان كان ما بعدهما  
 غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه كما في الفاعل العتق حتى راسيا وغيره كما في قوله حتى مطلع الفجر  
 واما عند الاطلاق في عتق عتق العتق في امره فاعلم ان يكون منسوب باحتساب ان هذا الاول  
 ان كان في الفاعل ويستعمل العطف لما سبق ان العطف يعقب الموقوف عليه وكذا الفاعل يعقب  
 النسيان في ما معنى الفاعل كقولهم اسف العتق انفسه في كل وقت وهو ولا تافهة الاستثناء ان رفع  
 بدله ويطلقه معنى في حال العتق حتى الفاعل الذي جاء في قوله وهو العتق الذي لم يبق في قوله

وجه القول ان ان كان في عتق عتق  
 فاعلم ان يكون منسوب باحتساب ان هذا الاول  
 في عتق العتق في الكلام السابق في عتق العتق في الكلام  
 او ان كان في الامر ان لا يمتنع او يتوب عليهم في كل وقت فاعلم ان يكون منسوب باحتساب ان هذا الاول  
 يسبق مثله ولم يمتنع عن الاجراء على الحقيقة وفي الجملة وحتى للفائدة ان كان ما بعدهما  
 غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه كما في الفاعل العتق حتى راسيا وغيره كما في قوله حتى مطلع الفجر  
 واما عند الاطلاق في عتق عتق العتق في امره فاعلم ان يكون منسوب باحتساب ان هذا الاول  
 ان كان في الفاعل ويستعمل العطف لما سبق ان العطف يعقب الموقوف عليه وكذا الفاعل يعقب  
 النسيان في ما معنى الفاعل كقولهم اسف العتق انفسه في كل وقت وهو ولا تافهة الاستثناء ان رفع  
 بدله ويطلقه معنى في حال العتق حتى الفاعل الذي جاء في قوله وهو العتق الذي لم يبق في قوله



الملح فان الطوفان ازل لان القرى لا توضع منها الا شتان الضعيف هذا مثل غيره من  
 لا يتبين ان يتكلم بين يديه لعل قد رده وهو انهم انما كانوا حتى في الاقوال ان يجعل غايته  
 كقولهم من حتى لا يخلها فان قلت ان يجعل خبر من موافقها وهو في قوله قد اراد بالواو انما  
 تسمية للدار باسم المخل او المضاف محذوف في موضعها اي بيان موضعها او في الخبر قد ردها  
 في الوصل موافق لاجل حتى كذا وكذا او غايته بالنصب على معنى ان يجعل غايته في قوله مستداه  
 جملته مستداه عنده كونه مجهول كما قبلها كقولهم خرجت النساء حتى خرجت همدان وليس على من الاعراب  
 لا يخلو من مستداه بخلاف قوله حتى لو قبلها المضاف والخبر في قوله لعل ان رده وعلامه الغاية  
 ان يخل السور لا مستداه وان يصلح الخبر دلالة على الاستداه بمعنى علامه الغاية بوجوده للعين  
 ان يكون ما قبل حتى قابلا لا مستداه والاخر ان يكون ما بعده حتى دلالة على الاستداه ما قبلها فان  
 لم يستقيم معنى الغاية بانعدام العينين او احدهما فالغاية ان بمعنى لا حتى كذا وكذا مستداه  
 والخبر ان لان الفعل حتى بوجوده لان ما يستحق بوجوده الغاية فان قد هذا ان يجعل معنى  
 جعل مستداه لعل العطف المحذوف على معنى الغاية وعلى هذا ان على ما ذكرنا من المعلق في قوله  
 كان لم يخلها حتى أصبح فبعد خبره ان يخلها في المصباح بحيث لان الضرب يحتمل الاستداه  
 فيجعل غايته حقيقة فانه استوعب عن الضرب قبل الغاية بحيث ولو كان ان لكان حتى تغيب حتى قد  
 حرها فانه قبل مقدمه لم بحيث لان قوله حتى تغيب لا يصلح دليلا على الاستداه لان مقدمه استداه  
 دافع لزيادة الايمان وما كان داعيا لشي لا يصلح ان يكون منها لانه غير ممكن على الغاية ولا يصلح  
 سببا والذات الصليحة في قوله فكل عليه فيكون للمعنى ان تغيب حتى ولو كان ان لم يكن حتى تغيب  
 فبعد خبره ان الشئ في قوله الدين الاتقاني حتى تغيب بدون لان كذا السماع عن موهبنا حسا لادين  
 الشك في ذلك السماع عن غيره من المشايخ باللائق وحيلا ولا حتى لما استعيرت للعطف وما كان  
 مجزوا وحذف الاصل ما بعدها علامه للجر وعندئذ يكون الالف اوجه لان ما قبلها خبره ولا  
 تغيب للمعنى لا تغيب او عرب فلا حاجة اذن للجر ما ويرى في قوله في تغيب قولهم قد ردها حتى

اي حتى انتهى الى النهاية ثم قالو الجرح حتى لا ياتي استعيرت حتى هنا للعطف المحذوف لان هذا الفعل احسان  
 فلا يصلح ان يكون غايته لان بيان بل هو داع الى الاستداه ان يكون سببا للضم ولا ضرورة لانها ان تغيب  
 لان الشئ في قوله لا يكون مجزا ولا مجزا فاذا لم يصلح الجوازات حمل على المطلق بالفاء مجزا وهذا  
 ما قاله الشيخ وقال ان لا يتبين ان لا يكون سببا لانها ان حتى عند مقدمه الغاية يكون بمعنى كوفي بعد  
 الاول الثاني عن خبره ومجزا ومكافاة عن متضمن خبره سببا كانه في الخبر وحتى دخل الخبر على  
 لعل المصنف لعل على من الدخول ولا استداه في كون بعض اقسام الشئ سببا لبعض ومغضبة اليه  
 وان لم يحسن معنى الواو كما ذهب اليه السابق لان الترتيب سبب بالفاء وعند مقدمه الحقيقة الاخذ بالـ  
 الجواز والسبب وقول الشيخ في قوله الدين الاتقاني في خبره لان ما ذكره بمعنى الواو المستعير لان مجزا  
 واستداه للعطف المستداه بين العطف والغاية من حيث استداه الغاية بالمعنى المضاف لعل العطف  
 بالمعنى محذوف ما كان في قوله كونه لا يستداه مجزا دون حال فكان اولي وفاء لعل ان في  
 وتغيب مع الترتيب في قوله ان لا تغيب من خبره بربك يمين ومنها ان من حروف المعلق حروف  
 الجرح اية الا ان الساق قد دخل على اية المصباح وبمعنى الدخول حتى لم ياتي ان استعيرت مستداه  
 هذا العهد بكون من جنس حقيقة فبعد خبره يكون كذا لان المقصود في الاستداه في المصباح  
 والمصباح بربك بربك الا ان في معنى الاستداه في قوله لا انكر شيئا لغيره في العطف وما كان مبيعا  
 لما جاء الاستداه بربك في العطف بخلاف ما اذا خلا في العقد الى انكر فانه استعيرت مستداه  
 حقيقة هذا العهد يكون سببا في خبره او سببا في الاستداه في قوله لا انكر شيئا لغيره في المصباح  
 بربك ووجهه معنى الدين وانما الجرح موجودا يكون دينا والمصباح الدين يكون سببا ولو قال لا خبره  
 بربك فخلو فبعد خبره من على غايته يعني يكون اعتبارا مطلقا بالقدم والملاق حتى لو  
 الخبر كذا لا يصدق بخلافه ما اذا كان لا خبره في قوله لا فانه قد وقع على طريق الخبر حتى اذا  
 الخبر صادق وكذا ان قلنا لا فانه بربك لا يوجد في ظاهر ما بعد لعل الاصل ان كان  
 قلنا ان مع استداه وخبرها في قوله المصباح الثاني فلا بد من تغيب بالفاء لان المصباح











محضة حتى يقع الطلاق بعد الدخول بل يقع عند اعتزال من غير بان الرمان عرض للبرق  
 فيلزم ان لا يقع للزوجة والا فيلزم ان يقع في موضع المصدر موضع الزمان كثيرا ولا  
 وقت دخولك في قول يمتن بشرط دون ان يقول بشرط اشارة اليه وقال بعضهم ان يجوز  
 بشرط قطع الطلاق بعده لكن الاول اصح لانه لو قال لا جنبية انت طالق في تكامل  
 فتزوجها لا تطلق كما لو قال اجمع كلاهما ولو كان بشرط لكانت طالق ان تزوجها  
 فان طالق كذا في الثانية ومع قوله في الثانية ما قبلها لما بعد هذا وان طالق  
 واحدة مع واحدة او معها واحدة تطلق ثمان وقيل شقي برأي سبق وما وصفها  
 على ما انضمت اليه حتى لو قال لها وقت الضربة انت طالق فيلزم ان لا يفسد طلاقها  
 ولا ينفك على وجود ما بعده وبعد ثمان خيرا تأخير ما وصفها على ما انضمت اليه  
 وعكرا ان حكم بعد في الطلاق ضد حكم قبل في الطلاق في اختلاف احراز ان لا يقال ان  
 مضادة حكم بعد بحكم قبل فيست بطرقة فان لو قال افلح على دري بعد درهم او  
 بعده درهم يلزم درهمان في السورتين لان معناه بعد درهم وجب على او بعده  
 قد وجب على فان لا يفرق من الاهداء ولو قال افعي درهم قبل درهم عجب درهم واحد  
 ولو قال فله درهم عجب درهمان فكان حكمها في السورة الاولى ضد حكم قبل في السورة الثانية  
 وان اذ قد كل واحد من قبل وبعد بالكتابة كان صفة ما بعده حتى لو قال غير المدخول  
 انت طالق واحدة قبلها واحدة يقع ثمان لان الطلاق المذكور اول وقوع في الحال والاول  
 وصف بان قبل هذا الطلاق الواقع في الحال يقع ايضا في الحال بناء على ان لو قال انت طالق  
 افسح في الحال فيقع ثمان وفي قول بعد هذا واحدة البهية صفة للامرة فيبين بالاول  
 فيلزم الثانية لغو المحل وان لم يقيد بالكتابة كان صفة ما قبله ولو قال عند الخلق  
 به انت طالق واحدة قبل واحدة يقع واحدة عن القبيلة يكون صفة للوقت فيبين  
 بما فلا يقع الثانية لغو المحل ولو قال انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثمان

لان البهية يكون صفة الاولى فما حقت الطلاق الاولى في الحال والبقاء الثانية قبلها  
 فيقترن ان قد نامسا في القبيلة والبعية بغير المدخول بها لان في المدخول بها يقع  
 بليغ وعند المحقة فان قال لغيره لك عند المدخول بها كان ودعت لان المحقة يدل  
 على المحقة دون اللزوم لان عند عبارة عن القرب في اصل الموضع فيجعل القرب منزلة  
 فيكون الامانة والقرب من دمه فيكون دمه فيثبت الاكل وهو لو لم يدع دون اللزوم لان  
 اللزوم في الذم لا يكون عند حصة حقيقة الا اذا وصل الدين وقال افلح عند  
 الف درهم من فيكون اقرا بالدين لان الدين محتمل كلامه فيصلي ذكر الدين تفسير له  
 وغيره فيصلي صفة فلكرة بحيث لا يفرق بالاضافة للمعروف وبسبب استثناء المشابهة  
 بين وبين الامن حيث ان ما بعد كل منهما معاير لما قبل في الحكم تقول افعي درهم غير درهم  
 بالرفع فيلزم درهم ثمان لانه صفة للدرهم اي درهم معاير الدقيق وهو درهم  
 احترق على الدرهم الذي هو دقيق فان كان في ذلك العهد درهم على وزن دقيق ولو كانا  
 كانا استثناء فيلزم درهم الادانقا وسوى مثل غير في كونه صفة واستثناء ومنها  
 من حروف المعاني حروف الشرط او كرات وان اصلها اي كرات ان اصل في الفاظ الشرط لانها  
 محتملة بمعنى الشرط وليس لها معنى اخر سواء جاز في سائر الفاظ الشرط وكذا ان حرف في  
 الكا باصلا فليسا لها الاصل التها وانما يدخل على امر مقدوم على حقه اي محتمل للوجود  
 للماء والمجرور صفة ليس بها في لا تحال للمحل صفة طرية جارية للتاكيد وانما يدخل عليه  
 لان المقصود من دخولها هو جعلها على شيء او المنع عنه وذلك لا يجوز في المنع والتحقيق الرفع  
 فلا يقال ان جاء الفد فكذا لان مما يسكون البتة عادة فان كان ان لم يطلعك هانت  
 ولا جنبية فينتهي بكونه اهدى لان هذا الشرط انما يتحقق بكون احد هما لان ما لم يبت  
 اهدى يكون وقوع الطلاق محتملا فان مات الزوج بتحقيق الشرط فلا ميراث له ان لم  
 يدخل بها لان امرأة الخاد انما ترضى ان كانت في العدة وان دخل بها فلها الميراث ولو لم يرض



قبل موت وكذا ان ماتت لان قبل موتها يوجد وقت لا يسع في التكلم بالطلاق فتحقق الزنا  
واذا عند غداة الكوفة نطق الوقت والشرط على السواء فيجاء فيهما اي يمكن اذا لم يمت  
للشرط ويرتب عليه الجزاء وغير من الاستقالات بالمجازات لان المقصود من الشرط والجزاء  
الجزاء والشرط وسيلة الى فسخ استحقاق الشرط باسم ما يقتضيه مرة كقول الشاعر واذا  
تسبكت عصاة فتمهل معناه ان تسبكت لدخول الظاء في فتمهل وذا مخصوص بان وقد  
لا يجازي بها اخرى اي مرة اخرى كقول الشاعر واذا يكون كرهه ارجى بها واذا يجازي الخيس  
يدعي عند ابدا هذا للوقت واذا جازي بها سقط الوقت عنها كما في اخر شرط غدا  
بمعنى ان وهو قولنا يحنف ربع واذا يكون سنة كما بين الوقت والشرط فاذا استعمل في الغدا  
لم يبق الاخر مرارا عنده وهو مذهبهم كقولهم وعند غداة البصرة في اي ايام متنوعة  
للوقت وقد يستعمل الشرط مجازا من غير سقوط الوقت مثل معنى بل اذا اولى بعد الشرط  
لان المجازاة لازمة في معنى في غير موضع الاستعمال في اذا جازية في السبق مع الوقت  
عن معنى مع لزوم المجازاة اياه فالاولى ان لا يسقط عنها اذا فاتها اي معنى موضع للوقت  
لا يسقط عنها ذلك اي عن معنى الوقت مجازا وهو اي قول غداة البصرة قولها اي قول  
ابن زهري ومحمد فان قلت يلزم الجمع على قولها بين الحقيقة والمجازة قلت لا معنا فاهما  
في هذه الصورة لان الوقت يصلح للشرط وعد مجازي للجمع باعتبار التناهي هذا ما قبل في  
شرح هذا المستمر كن ضعيف لان اريد معنى الحقيقة والمجاز من لفظة واحد متنوعة  
سواء تنافي المعنيان او لم يكن ان يقال ايام متنوعة بازا بالوقت والشرط جميعا عندها  
فان قلت قد يستعمل الشرط يدل على ان ليس بمتنوع بازا الكل قلت لا يدل فاذا  
استعمل الشرط يكون مستغلا في بعض ما وضع له فيكون حقيقة فاهما عند البعض  
ولم يتغير من المعنى لاختلاف في هذا الاولي ان يقال اي لم يستعمل الا في معنى الظرف فيكون  
تضمنت معنى الشرط باعتبار افاضة الكلام تقييد حصوله منقول جزئ بمضمون جلة

منزلة

منزلة المتبدا المتضمن معنى الشرط ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له  
يدل على ما ذكرنا من حال الامارة ان طالق اذا شئت لم يتقيد بالجلس بالاتفاق كالقول  
مضى شئت فلو كان للشرط بطلت المشية اذا قامت عن المجلس كما في قولنا ان حتى اذا قال لامرأة  
هذه تنزع علي الاختلاف المذكور في ان لا يملك فاهما طالق لا يقع الطلاق عنده اي  
تضمنت فيه ما يثبت احد شيئا كقوله ان لم يطلقك وفا ويقع كقوله اي مقارنا لغزاه  
غير لازم من معنى المطلق لانه انما والطلاق في الوقت يخال عن التعلق وكما سكت بوجه  
ذلك الوقت فيه فظنوه ولفظه فيهما لم يوشيا اما اذا نوى الوقت او الشرط فهو على ما نوى  
بالاتفاق واذا ما مثل ان الا ان دخول ما يحقق معنى المجازاة بانفاق الفاء وبمى ما هذه  
السلطة لانها ساطعة اذا على الجزم وروى عنها اذا فاهما طالق ووقف الدارانه منزلة ان  
دخلت الدار يجعله لا لا يستقبل ان كان محمولا لغداة بينهما في ان كل واحد منهما يتعلق احد  
الجزئين بالاخرى على ان يكون الثانية جوابا للاولى وكيف سوار عن الحال يعني كيف موضع  
السؤال عن الحال فاذا قلت كيف زيد معناه على اي حال اصحبه ام سقيمه وقد يسلب عن كيف  
معنى الاستفهام فيجى دالا على نفس الحال كما حكى قطيب عن بعض العرب انظر الى كيف يصنع  
او الى حال صبيح ان استفهام السوار عن الحال جواب ان صعد وفي اي محل على السؤال  
والا ان لم يستفهم السوار عن الحال بطل لفظ كيف ولذلك اي بطل لا قال ابو حنيفة  
في قوله ان حركته شئت الله ايضاح لان المشية لا كيفية له فلا يتقيد بتعلق الكيفية به  
الكل من الحنفية لان عند صاحب يتعلق بالحركة بالمشية في الطلاق يعني اذا قال  
ان طالق كيف شئت يقع الواحد قبل المشية ثم ان كانت غير موقوفة فقد بانت لا بعد  
والامنية لها لان لفظه تقوية الصف لا مشيتها لعدم الحمل بعد وقوع الاصل وان كانت  
موقوفة فالحمل باق بعد وجود الاصل فلها المشية في السفر ويسبق الفصل في الوصف  
ان الزيادة على اصل الطلاق من كونها باينة والقدر بالرفع اي انداء مفروضا اليها بشرط











بغير الكناية فان التكلم اذا اراد ان لا يصحح باسم زيد مثلا يعني عنه بهو كما يمكن ان يكون  
فلان لانها كناية قبل الاستعمال فلا يكون خارجا عن التعريف فان قلت التعريف بعد  
الاستعمال يصحح معارف ولهذا قيل التعريف المعارف فكيف يكون المراد منها مستر  
بالاستعمال قلت حال الاستعمال مستر ايضا لان يمكن استعماله في غير ما يستعمل  
لزيد وفيه تأمل ومكبر ان لا يعجب العمل في كناية ان لا يثبت الحكم الشرعي بها الا بالنية ان يثبت  
التكلم لكونها مسترة المراد فلا يثبت الحكم ما لم يزل ذلك الاستعمال او ما يقوم مقامه  
ولا لا لحال وكناية الطلاق كباين وحرمان ونحوها سميت بها اي بالكنايات مجازا وهذا  
جواب عن سؤال مقدس وهو ان هذه الالفاظ كناية والكناية ما استمر المراد من المراد  
المستتر هنا هو الطلاق فيجب ان يقع بها الرجوع والرجوع ان اطلاق اللفظ الكناية عليها مجازا لان  
معانيها غير مستمرة في ظاهره على كل احد لكن الالهام فيها متصل به كباين مثلا فانه مبهم  
في انها باينة عن النكاح او غيره فاستمر المراد لا في نفسه بل باعتبار انها في المحل فاستعمل  
لها لفظ الكناية حتى كانت بواين فصار الطلاق البائن واقعا بموجب الكلام بنفي غير  
ان يجعل انت بابين كناية عن انت طالق ولما قال ان يقول ان اريد ان معيها ما في اللفظة غير  
مستمرة فهذا لا ينافي الكناية لانها باعتبار استمرار المراد لا باعتبار المدلول الوضع وان اريد  
ان ما اراد المتكلم بها ظاهر لا استمرار فيه فتزوج كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة  
التكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستمرة ولم يفسر الكناية الا بما استمر  
للمراد سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره فيكون كناية حقيقة يصدق التعريف عليها  
فلما صلت كنايات حقيقة وكنايات من الطلاق مجازا لانها شابهت الكنايات من الالفاظ  
فلا تنافي فاذا زال الالهام بالنية او بدلالة الحال فوجب العمل بوجهاتها التي هي البينة وهذا  
مبنى على نفس الكناية ولو فسرناها ففسرها علماء البيان لما احتجوا بهذه التكلف  
لكن الكناية عند علماء البيان ان يذكر لفظ ويراد معناه لكن لا يزل يفتقر الى مزيد

كما يراد بطول النكاح معناه الحقيقي ليدخل من الملزوم من طول النكاح ويراد بالبيان  
معناه الحقيقي ثم يقتضيه بواسطته نية التكلم في الملزوم والذي هو البينة من وصل النكاح  
فيخلق المرأة على صفة البينة وهي من حيث هي ومن حيث هو لا يفرق في الكناية لان معناه  
بعضه مجزى عن ارادة المعنى الحقيقي في الكناية كما في قوله لم ير مراد فلا يخفى في ان لا يكون  
مقصودا حتى ان قولنا طول النكاح كناية عن طول النكاح فلا يجب ثبوت طول النكاح في  
ابن يلزم الطلاق بصفة البينة والنسبة بين الكناية والمجاز انها العزم من وجوب لانها  
يجتمعان في الميزان الغير المتعارفين ويوجب الكناية في محل بدون الميزان كما في التعريف فكذلك الحكم  
كما في الميزان المتعارفين واعتدلى واستمرى رجل انت ولعدة هذا استثناء من قول سميت  
بها مجازا يعني هذا لان الالفاظ كناية عن الطلاق وعلى سبيل الحقيقة حتى كان الواقع بها  
وجوبا والافعال استثناء من قول حتى كانت بواين اما في اعتدلى فلان العدم يقتضي عدم  
العدم وعدم الوجود وللارادة مستمرة فاذا نوى الاقرار بنية الطلاق بطريق الاقضاء  
فضرورة ان وجوب عدم الاقرار يقتضي سابق الطلاق فيجبها الامر والعزم في  
بائيات واحد حتى فلا حاجة الى البائيات وصف زائد وهو البينة هذا اذا قال اعتدلى  
بعد الاقرار بها واما اذا قال قبل الاقرار فلا وجه للاقضاء لانه لا عزم لها فيجعل  
قوله اعتدلى مجازا عن كونه طالقا بطريق اطلاق اسم السبب على السبب فان قلت السبب  
انما يطلق على السبب اذا كان السبب مقصودا من السبب ليس بمرتبة على غيرته فيحقق  
امانة هو اختصاصه بالسبب لا وظاهر ان ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد قلت  
الشرع في اطلاق اسم السبب على السبب هو اختصاصه ليتحقق الامانة من جهة ايضا والاعلة  
شرعا بطريق الامانة فيحقق بالطلاق ولا يوجد في غيره الا بطريق السبب كالمدة تيمم على امر  
الولد من غير طلاق لانها لا صارت فراسا اخذت حكم المنكحة واخذت والفراس فيها  
بالطلاق ووجب المدة لانها ثبت بالنسبة وقد يقال اعتدلى من باب الاضمار واعتدلى



فان يطلق في المدخل بها ثبت الطلاق ويجب العدة وفي غير المدخل بها ثبت الطلاق ويجب  
العدة واما في استبرأ من جملة فلا ينطبق لبراءة محتمل ان يكون للولد وان يكون لزوجه لمخاضها  
فوق ذلك ثبت الطلاق اقتناء والمباحث المذكورة في اعتدلى آية ههنا واما قرات واحدة  
محتمل ان يكون ثمتا للطلق المذوق وان يكون منفعة المرأة فلا تنوي الطلاق يكون حرجيا  
فان قلت لم يجعله موصوفا من الطلاق ولم يجعله بآية قلت العمل في الكلام المصريح  
ولا الظاهر على الاصل في اول اوله اقل مونة فالسند بالشبهة في الظاهر فادعوا بعض اصحابنا اذا  
اخرج الواحد بالرفع لم يقع شيء وان نوى ونها صفة شخصها وان اخرج بالنصب يقع شيء  
بانه ثبت مصدر محذوف وان لم يرب بفتح الى الياء فان نوى كان على الاطلاق فيجوز  
عندنا حرجية وعندنا في لا يقع شيء وقاد عارض مشايخنا بل الكلام في الامتلاء فلا انما  
لا يميزون بين وجود الاعراب فلا يقع شيء حكم يرجع الى العات بل واحدة بالنسبة الى رفع  
لو التكون فيجوز هذا من الوجهين اما بالنسبة فيجوز ثمتا للطلق بان يخلات طالق  
طلقة واحدة محذوف الموصوف واقتران الصفة مقام ويجوز ايضا صفة المرأة تقديره  
ان كنت واحدة في الخار واما بالرفع فيجوز ان يكون ثمتا للمرأة بان يقال لانه واحدة  
في كثرة المال وان يكون ثمتا للطلق اي ان ذان طلقة واحدة ثم محذوف ذان واقتران  
اليه مقام ثم محذوف الموصوف واقتران الصفة مقام وعلى هذا قد بينا ان لا يكون ثمتا  
من الكتاب والاصل في الكلام المصريح لان الكلام موضوع للاظهار والافادة والمصريح هو  
التام في هذا المعنى وفي الكتاب في صور على البيان لانها يتوقف في افادة المقصود في  
وقوله هذه تفاوت اي التفاوت بين المصريح والكتاب بحسب الظهور والمخالف فيما يردى  
بالشبهات من الحدود والكفاية حيث جاز اثباتها بالمصريح لوضوح دون الكتاب ثمتا  
حتى من قان جاء معتم خلاه او واقترانها لا يجب عليه هذا العقد لانه لم يصح بالعدو انما  
والا يجب انما قال كتبها او زنت بها فان قلت اليس لو قد في رجل بالزنا فقلنا لا يجوز

فان طاعة محمد هذا الرجل مع انه ليس بصريح قد كافا التشبيه بوجوب العدة عندنا في محمل  
تعبه كما قالوا في مواضع كثيرة وما ذكره ما ينافي هذا المحل غير قابل ليكون نسبة الى انما  
بلا احتمال وهو قال صدقت لا يجزى انما يرد صدقت في قد قلنا بالزنا وان يرد صدقت  
في معنى قال قلت بهذه الكلمات واما الاستدلال فهو انما لا يذهب من الاثر الى المؤثر كالمحل  
مع النار فانما انك الخوا انك من الذهب في النار وفي العكس وهو لا يذهب عنها في عبارة  
تساج لان الاستدلال صدقت لا يذهب ليس من انما الكتاب لكن لا يذهب لا كما يدور عندها  
بعبارة الحق وقال غيره الرواية اذ اشترتها سبعت لا لفاظا لادالة على المعنى بعبارة فيها  
ما في النص الذي هو مستور والمعنى في يطلق على كل ما هو من المعنى من الكتاب والشرع  
كل ظاهر او مفسر او غيرهما او مضاف او مما امر بها او كتبه فيكون اثبات الحكم بهذه الاضاف  
استدلالا بعبارة المعنى وانما يطلق المعنى على كل ما كان من الكتاب والشرع اعتبارا للمعاني فان  
غلب ما ورد منها من هذا الموضع هذا لا ينفع المتقدم وهو ما زاد وضوحا على الظاهر  
فهو انما يرد على التمسك وحرفات الحكم لا على الجوارح بظاهر ما سبق الكلام في النص المحرم  
واجب انما يرد بظاهر الكلام ان المعنى ما سبق الكلام في عمل الشيء كما هو حتم لا يختلف في المراد  
تأمل في ما بينه وبين اشارة النص حيث ان عمل ما ليس بظاهر من كل وجه والاكتفاء يقال هو  
العمل ما سبق في الكلام وفي ذكر الكلام دون المعنى اشارة الى ان المراد بالنص ليس ما تقدم ذكره والا  
لكان تعريفه بالكلام تعريفيا بالاع وذلك غير جائز فان قلت المحذور بان لان الكلام لا يمتنع في الكتاب  
والشرع قلت المراد الكلام من الكتاب والشرع فلا يكون اعم فان قلت لو سلم احد في اباحة  
الكتاب بغيره في الحكم اما لمالك لم يكن النساء منى بقران الاستدلال بعبارة النص كما هو جواب  
مع ان الكلام ليس مسوقا اليها قلنا الكلام وان لم يكن مسوقا اليها الا ان المسوق لا يتوقف عليه  
والمراد من المسوق ههنا ان يكون مسوقا بالذات او بالعرض بان يتوقف عليه في  
واما الاستدلال باشارة النص فهو المعنى ما ثبت بظن ان يتركيب من غير زيادة ولا نقصان



خرج به الثابت بدلالة النفي لانه ثابت بمعنى في النظم لانه محترج عن الاقضية فانما ثبت  
لانه لما نال بعد النفي لانه ثبت بعد ثبوتها فيكون بالشرع لا باللفظ لانه انما ثبت بنظر غير  
مقصود ولا سوا النفي لان المقصد يكون باعتبار المعنى والشرع باعتبار اللفظ ولا  
شك ان احد هما كاف في التعريف الا انه جزم بينهما فوجه المبدأ الكشوف يخرج بمذهب القيد  
الاستدلال بعبارة النفي وليس بظاهره من كل وجه ليس هذا من تمام الشرع بل ابتداء  
الكلام بمعنى ان ظاهره من وجه دون وجه ثم ان كان المؤثر في بحث يزود بادي تأمل يقال هذه  
اشارة ظاهرة وان كان يحتاج الى زيادة فكل بقا هذه اشارة غامضة وانما يسمى بالاشارة النفي  
لان لما لم يكن النفي موقفا له يكن ظاهرا من كل وجه بل في خفاء ولا بد من صريح بالاشارة  
كما اذا قصد بالنظر الى شيء يقابله فراه وراى مع ذلك غيره يستوي في طرق العيني من غير  
قصد قابله فهو المقصود بالنفي وما وقع عليه اطلاق غيره فهو مسمى بطريق الاشارة  
تبعا لا مقصدا وهذا كغيره وعلى التولد والى على الذي دلالة وهو الالاب رزقهن والولاهم  
الوالدان وكسوتهن اولاده والوالدان رزقهن اولادهن خريجن كما ملين لمن اراد ان يتم  
الرضاء في المراء من الوالدان المطلقات وهذا لا بد من ما قبل الالاب وما بعدها فانها  
في ذلك المطلقات والمراد ايجاب اصل الرزق والاكسوة بطريق الاجرة وقيل المراد منها التكملة  
بدليل كذا الرزق والاكسوة دون الاجرة حيث لا يستوجب التكملة الاجرة على الرضاء ولدها  
ويستوجب على الزوج الرزق والاكسوة فلذلك ايجاب فضل الطعام والاكسوة التي تجب في  
في حالة الارضاء واصل النفي لان ذلك وجب بالكلام سبق الكلام لان الثابت النفي  
لا يوجب اصل النفي او ضمها على الالاب على التعديرين فهو ثابت بعبارة النفي وفيه اي في  
المولد دون والوالد اشارة الى النسب الى الالاب لان الولد لا يختص من ولا يصير الولد  
مختصا من حيث الخلق بالاجماع فدل على اختصاص الالاب بالنسب اليه حتى لو كان الالاب في  
والام تجز بعد الولد في الدنيا وان الالاب حتى التملك في حال الولد فتملكه عند الحاجة اوصيت

بغير

بغير عوض والى الالاب لا يشاركه في النقص ولده احدهما لا يشاركه احد في هذه الشبهة ولما  
الاعبادة والاشارة سواء في ايجاب الحكم اي في اشارة لان كلا منهما بعبارة الحكم بظاهره وانما  
به الى انه يجوز ان يقع بينهما تفاوت في القطع لان العبارة قطعية والاشارة قد يكون  
غير قطعية لان الاول اي العبارة ولم يقل الاولى باعتبار الضم الحق عنها تعارض  
من الاشارة لان الاول منظوم وسوق له والثاني غير مسوق لانه يكون راجع يكون مقصودا  
من الكلام مثلا لا تعارض في ذلك عند الاستدلال في الشرائع لان قصاص العقل والدين فضيل ما  
نقصان دينين فالعقل لا يدرى نقصا احدهما من في غيره منها سطر غيرها اي نقص لا تقصوه  
ولا تقبل سبق الكلام لنقصان دينين وفي اشارة الى ان اكثر الخلفين في خبر روم كما قال الشافعي  
وهو عارض في ما روى عن النبي صلى الله عليه واله قال انما الخلفين ثلثة ايام واكثر عشرة ايام وهو عبارة  
في جرح على الاشارة والاشارة قوله كمال العبارة بمعنى الثابت بالاشارة كاشارة بالعبارة من حيث  
انه ثابت بصيغة الكلام فيكون عاما قابلا للتخصيص وهذا قلنا في اشارة قوله في قوله  
له رزقهن خفي منها ايات وطى الالاب جارية وان كان الالاب يستلزم ان يكون الولد والام  
ملك الالاب ومحققا به واما الثابت بدلالة النفي فثبت بمعنى النفي لانه نص على التميز  
بمعنى النفي واللفظ الذي ثبت بسبب معنى لقوى المراد بالمعنى الذي يعرف كل سامع يعرف النفي  
من غير اشتراط لا المعنى الذي يوجد لظاهر النفي فان ذلك من قبل العبارة والمعنى الاول  
الذي ادعى الالاب كلامه كالا بد من الضرب فانه يعرف من الضرب لغة لا شرعا فانما لا يجرى الضرب  
فلذلك يعرف من لغة الالاب الذي يقضي بالاعتراف بالصورة الضرب وهي استعواز الالة  
التدبير في محل صالح لا يقع عليه حتى لا يسي ذلك بدون الالاب من باحتي لو حلف لا يضرب  
امارة فضره بعد الموت لا يثبت ولو لم يضرها او خففها حث لوجود الالاب فان قلت  
ان اراد من الضرب معناه تطبيق ومعنى المعنى يكون حيا بين الحقيقة والبيان او العمل  
بموجع الجان والالاب والى على عز من الدلالة ويجعل من قبل العبارة قلنا لانها لا يد بالنظم



معنى المعنى لانه لم يفرق منه بطريق التنبه على الفرض والمقصود من حيث ان الحكم ثبت بمعنى في  
القول ما سمعنا بعبارة النسخ ولا اشارة ومن حيث ان المعنى فهم من القول ما سمعنا و  
لا قياسا خرج بقوله بمعنى النسخ العبارة والاشارة وبقولنا لا اشارة والمخدوف لان  
الاشارة ثابت شرعا والمخدوف ثابت عقلا لا اجتماعا فلا يثبت له كانه في الخارج  
وهو لم يخلط كل واحد والاشارة من هذا المعنى المعنى هو الاستحقاق والادنى توضح به  
ان يد لك النسخ وهذه جملة حالات من النسخ على حصة الشرب بدون الاجتهاد لان المقصود  
من الشرب لا بطريق الوضع هو الا يلام وفيه الخلف لا يعرب فلا يفسره بعد موته  
لا يثبت ولو شققت او عرفت حيا يثبت لحصول الا يلام فان معنى النسخ هو لو كان للمعنى  
في التنبه كرم الشرب الثابت بمعنى النسخ عن التنبه في المعلوم من دون اجتهاد كان اولى بكونه  
مثلا لا كونه وهذا ثابت بدلالة النسخ ويمكن ان يقال ما هو الذي يورث المعنى المقصود مع الاشارة  
فكان اولى في قوله لا اجتهاد اذ لما قاله بعض الاصحابين من ان دلالة النسخ قياس على الوجوه  
او كان القياس وهو اولى كانه في النسخ والفرع كالشرب والعمدة للامعة كالزنى وانما سمى  
قياسا جديا لظهور المعنى للامع لان اهل الاجتهاد للقياس في النسخ في القياس في غيره لا في  
النسخ اذ كل من عرف اللغة عرف حرمة الشرب من غير انما خفي وهذا النوع كان ثابتا في كل شيء  
القياس ولهذا اتفق العلماء على من الامتناع به من نفاذ القياس كذا قالوا وانما ان  
يقول الثابت بدلالة النسخ كثيرا ما يكون مبني على علة في معنى النسخ لا يفهم كثير من الماهر في  
اللغة ان الحكم في النسخ لا يعللها كوجوب الكفارة في الاكل والشرب في الصوم والمخدوف في الدلالة  
وغير ذلك مما لا يحصى فادعنا في كل واحد من معرفة اللغة ان الحكم في النسخ لا يعللها بل المعنى  
الوجب يفهمها يا وهو قيل القياس لان القياس ما لم يكن مثبتا للحد والقسم لا دعوا  
في دلالته ويمكن ان يجاب عن ما سئلنا ان وجوب الكفارة عليها لا يعرفه كل احد  
ابتداء ولكن اذا سمع حديثه الا على الواقع في الجماع في الصوم يعرف من قول الامراء

وموجب

وجوب الكفارة لاجل افعال الصوم وهذا المعنى موجود في الاكل في الصوم والثابت به كالتأنيث  
بالاشارة من حيث ان كلا منهما يوجب الحكم قطعا الا عند التعارض فان الاشارة تقدم على الدلالة  
لان فيها وجوب النظر والمسلم المعنى وفي الدلالة لم يوجد للمعنى المعنى فيمكن ان يقال  
النظر في الاشارة سالا عن المعارض فخرجت مثالا لهما وانما قال انما في وجوب الكفارة  
في انقضاء النسخ لانها لما وجبت في انقضاء النسخ مع قيام العذر فلا يجب في النسخ كان اولى  
هذه الدلالة عارضتها اشارة قوله ومن قبل من معنا مستورا في قوله جهنم فان قيل لا يدرى  
وجوب الكفارة في النسخ لان الجزاء اسم للكامل الكمال على سبق فلو اوجبنا الكفارة لان اجتناب  
بعض الامور لكونه في جنس الاشارة قال قلت للامراء الاشارة والامكان في اشارة النسخ  
قلنا القياس من جنس الحكم من وجه واحد والامكان في النسخ هو جزء من كل وجه وهو علم  
فالقياس وجوب عبارة النسخ لورث في النسخ اي ولان الثابت بالدلالة كالتأنيث بالاشارة  
في كون قطعا مضافا الى النسخ سمى ثبات الحدود والكفارة بدلالة النسخ موجود دون القياس  
لان الثابت بالقياس ثابت بالامكان وفي شبهة والحدود تندرج بالثبوت والاشارة بالدلالة  
ثابت لانه ولا شبهة في ادعاء القياس الذي يدل على انه لا يرى لان الحدود والكفارات  
شملت جزءا على الخيارات ما حيز للثبوت ولا مدخل للامكان في معرفة تعاقب الاجرام ومعرفة  
ما يحصل به انزال الامانة فلا يمكن اثباتها بالقياس ان الذي مبني على الزنى واما ان كانت الحكم  
منصوصة يكون يكون ذلك القياس بغير النسخ وهذا الفرق المذكور مذهب الجمهور في النسخ  
القاضي ابي زيد الدبوسي وشيخنا ابن الرخسي وغير الامام ابن زوي ومن تبعهم وقال  
بعض اصحابنا والاشارة في ذلك النسخ والقياس سواء وقال صاحب الكنف سمعت عن علي  
بن ابي النضر عن ابي بصير وهو على ان ينكر بغير تحقيق فان عند من ثبت بغير هذا القياس للحدود  
والكفارات في لا يظهر شأية للامراء ويكون للامراء في الغلبة مثالا لثبات الحد بالدلالة  
اجاب الامراء عن غير ما عزم من ذلك في حال الاحصان فان زوي ان ما عزم وهو محسن في







فانجزت والمنصوص انجز على حاله بعد تبيح العذوة ولم يتغير وفوقه بين القبول  
شره كسوت المصدق الذي هو التطبيق في قولنا ان طاعة فانه يقتضي تطبيقا مشروطة  
ليصح وصفها بالطلاق والمخدوع سوي كسوت المصدق في قولنا طاعة فانه يقتضي  
ضعيف لان المصدق في قولنا طاعة لنفسه ليس بمصدق ولا مخدوع بل معناه انما هو  
التطبيق والكلامان يبينان عن معنى واحد لان احدهما اوجز فصار المصدق مذكورا  
في قوله في غير وجهي ولهذا سميت في التلخيص في فرق بعض بان المقتضي والمقتضى  
مرادان للكلام في باب الاقضاء كما في قوله اعتق عبدك عنى بالان والاعتاق والطلاق  
مرادان للامور وفي باب الحذف المراد هو العذوة في المذكور كما في واسئل القوم وهذا  
الفرق ايضا غير صحيح لان العذوة قد يكون مرادها مع المذكور كما في قوله فقتلنا  
اقترب بمسالك البحر والمتقدمون لم يفرقوا بينهما فقالوا في تعريف المقتضي  
جمل غير المنطوق منطوق المصعب المنطوق وان شاعل للمخدوع ومثال المشبه  
الامر بالتحريم للتكفير كقول اعتق عبدك عنى بالان مقتضى خبر مبتدأ مخدوع  
اي هو مقتضى الملك ولم يذكر اي لم يذكر من امر بالتحريم الملك فان العتق بالان  
لا يصح الا بالبيع والبيع مقتضى ومأبث به وهو الملك حكم المقتضي فثبت البيع  
مستقدا على الاعتاق لانه يفرض الشرط لصحة ولما كان شرطه كان نهما العتق اذا  
لزم اتباع فثبت البيع بشرط المقتضي لشرطه نفسه اظهار المتبعية كالبيع  
يسير مقبلا بغير الاقامة من المولى حتى يسقط القبول الذي هو مكن البيع ولا يثبت  
في خيار الرتبة والعيب ولا بشرط كونه مقدرا لشيء حتى يصح الامر باعتاق  
الابوق ويعتبر في الامر اهله الاعتاق حتى لو كان مبيعا ما زوال يثبت البيع بهذا  
الكلام لكونه ليس باهل للاعتاق ولهذا قال ابو داود فيمن قال اني اعنت عبدك  
عني فغير شيء فاعقنه ان العتق يقع عن الامر ويثبت الهبة اقصاء فاستفتت الهبة

عن القبر كما استغنى البيوع عن القبول والاول حنيفة ومحمد الفرق بين القبول والقبول  
حيث سقط احداهما دون الآخر بالاقضاء ان المقتضي قول غير مذكور حقيقة جعل  
كالذكر شرعا والقبول ايضا قول غير شرعا فيكون من حيث فيمن ان يسقط شرعا  
تعميمهما الكلام اخر فاما القبول ففعل حتى فلا يجوز ان يسقط اعتبارا به بطريق  
الاقضاء لان المقتضي قول والعقب ليس من جنس والقول دون الفعل فلا يجوز ان  
يبطل لاحد ما هو اقرب منه فان قلنا يشك هذا بما اذا قال اني اعنت عبدك عنى  
فاطوى المامور حيث جاز ويثبت الملك للامر بالهبة وان لم يقبض قلت الفقيه يقبض  
عين النعمة فيمكن ان يجعل قابضا للامر ثم ينفقه بخلاف الاعتاق فان اطلاق  
للزينة ولا ينعقد القبول في الثلث ومن شرط الاقضاء ان لا يبرح الثابت بل يذكر  
المقتضي قلب الامر لو صرح به بان قال المامور بعد منك بالان واعتق لم يخرج عن  
الامر بل كان مبتدئا ووقع العتق عن نفسه ومعنى قوله اعتق عبدك عنى عتق  
العبد الذي كان مملوكا لك ثم صار ملكي بالان عنى وبه يبين ان الان لا يربط بالقبول  
لا بالاعتاق والثابت برأي باقضاء العتق كالنات بدلالة العتق وكذا مضى الى  
العتق ومقدم على القيد من الاستدلال فثبت ان يكون الثابت بالدلالة او لا لانه ثابت  
بالمقتضى العتق فلا ضرورة والثابت بالمقتضى من غيرك ثبت لتعميم الكلام شرعا  
للمعاجة لاثبات الحكم وهو غير ثابت فيما هو ضرورة العتق فيكون الاول اقوى وما وجد  
لتعاد من المقتضى والدلالة مثال ولا حاجة اليه لان ايراد المثال للبيان في الاقضاء  
كذا في ايراد صاحب التحقيق وقد اورد بعض الشافعية لشارعنا مثلا فقال انما عتق  
من امر بالان ووجهه في نفسه ولم ينفذ العتق ثم قال لا يبيع للشرع اعتق عبدك عنى بالان  
ووجهه فاعتق لا يجوز ان يبيع لان ذلك العتق الذي ورد في حق زيد ان رقبه يضاف  
ما به عاقل ما باع قبل نفقه الثمن لوجوب ان لا يجوز في غير زيد والاقضاء يترك



على الجواز فخرج الدلالة على الاقتضاء لكن لفظا على ان يقول لا ثبوت المعاداة الا من شرطها  
 تساوي الحجتين ولان تساوي بينهما لان مقتضى كلام الامر والدلالة ثابتة  
 بالاثبات في تمامها وان كان عدم الجواز فيكون من الصورة ليس لخرج الدلالة على  
 المقتضى فانها لو صرحا بالبيع باقيا للمشتري بعت هذا العبد مثل بالقدرة هو  
 ابلح قلت لا يجوز ابيع ايضا لان موجب ذلك عدم الجواز من غير معارضة فمن  
 فلا يكون هذا نظير معارضتهما ولا عموم له اي لمقتضى عندنا لان العزم من الوفاء  
 اللفظ والمقتضى ليس بلطف فلا يثبت في العزم ولان اثبات بالضرورة يتقدم  
 بقدرها فلا حاجة الى اثبات صحة العزم فان قول الكاتب يدل على المصدر والاكل يكون  
 بدون الماكود فيثبت الماكود ضرورة فتقدم بقدرها في المقتضى يجوز ان يكون علما  
 كما في قولنا امتق عبدك عني بكذا واجب بان هذا ليس من عموم المقتضى لان المقتضى  
 في هاتين المضاف الى العبد والبيع واحد ثابت بقدرها ببيع عتقا لهم وغير ثابت  
 بالنسبة الى غيره من الاحكام من ضمان الرقبة والعيب واشترط المقبول كإثباته للثبوت  
 للخط فانما يباح له مقدار ما يندفع به الهلاك وقال اثنان في المقتضى فيجوز  
 العزم لان بمنزلة النفس فيجوز في العزم كما في قلنا لان بمنزلة النفس من كل وجه وانما  
 كان بمنزلة في تقدمه على القياس ولا يلزم من هذا ان يكون في قولنا العزم في النفس  
 حتى اذا قال ان اطلقت فتعبدت حر ونوى طعاما دون طعاما يعبد في رباة ولا قلنا  
 هذه نتيجة الخلاف بيننا وبين اثنان في مقتضى يندفع بخلاف قولنا ان اطلقت طعاما  
 حيث يصح فيه التخصيص في لان النكرة وقعت في موضع النفي في قوله فاذ قلت المصداق  
 في ذكر الضم لمذكر لغة وهو نكرة في موضع النفي فيضم عاما قلت المصداق بالثبات لغة  
 هو الدلالة على الماهية لا على الوجود فالعزم لا يرد دون الماهية بخلاف قوله لا اكل الا  
 فان اكل نكرة في موضع النفي فيمخرجون تخصيصها بالنسبة على ان ارادوا ذلك الاكل

من قبل المقتضى على قول من شرطه ان يكون امرا شرعيا مشكلا لان اقتضائه الاكل الى الطعام  
 لا يستفاد من الشرع الا ان لفظا المقتضى هو الذي يثبت لتصحح الكلام شرعا وعقد لكن  
 يستدل الفرق بين وبين المحذوف لان المقتضى في المحذوف ثابت عقلا كما في قوله واصل  
 القرية وكذا الوفا وان طابق او طلقك ونوى ثلث لا يصح هذا عطف على قوله بعت اذا  
 وقال اثنان في يقع ما نوى من ثلث او اثنين لان طالعنا يدل على طلاق فيعمل بنية كالأمر  
 به ولو لم يعمل العزم لم يصح ايجاب الثلث ونحن نقول نعم ان طالعنا يدل على المصداق لان  
 دلالة على مصدر قائم بالمحذوف ليعم بها الوصف عليه لا على مصدر قائم بالوصف  
 وهذا وصف المرأة بالطلاق فيدل على طلاق قائم به لا على طلاق قائم بالزوج وهو  
 يعني التعلق وانما التعلق امر شرعي ثبت ضرورة ان اتصال المرأة بالطلاق يتوقف  
 شرعا على تطبيق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فتقدم بقدر الضرورة  
 فان قلت هذا لا يصح في ان طالعنا دون طلقك فاصبر في الدلالة على ثبوت التعلق  
 قبل الزوج قلنا دلالة بحسب اللغة انما هي على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال  
 فكان ينبغي ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي الا ان الشرع يثبت التخصيص  
 هذا الكلام مصدر اي طلاقا من قبل المتكلم في الحال فصار دلالة على هذا المصدر  
 اقتضاؤه دلالة بخلاف قوله طلقك وانه بان حيث يصح فيه اتفاقا  
 على اختلاف النسخ اما عندنا في قلنا هو المقتضى واما عندنا فلان طالعنا  
 من انفي قبل التعلق فيكون الطلاق ثابتا لا اقتضاء فيكون بمنزلة المضاف فيجوز  
 على الاقل وهو التام حقيقة وعلى الكل وهو الثلث مجاز لا ضرورة اعتبارا وان لم يكن  
 علما على ما عرفت من ان المصداق بالثبات فيضمن العمل بتمامه فان قلت لم يجز ذلك  
 في المقتضى بهذا الاعتبار لا باعتبار العزم قلنا لا مجاز والمجاز وصف اللفظ والمقتضى  
 ليس بلطف واما في قوله بان فتعبدت بالثلاث دون البينونة على نوعين حقيقة وعلمية



فان انوى ذلك نوى ما يحتمل لفظا فصحى فخص على التخصيص باسم العلم والبرهان  
ما يدل على الذات لا على الصف سواء كان اسم جنس او اسم علم يدل على المتصور المنقسم  
وهو المتناهي والاشرة وبمعنى الخاتمة لا لولا ان يوجب ذلك لم يظهر التخصيص فائدة فيكون  
عما عداه مضميا ويقال له مفهوم المتناهي وهو ان يكون حكم السكوت عن مخالفا لغيره  
ولا يرد على عندنا ان يبين به وهو ان لا يظهر اولية السكوت عن المنطوق في الحكم المتناهي  
للمنطوق ولا مساواة المنطوق في الحكم حتى يظهر اولية السكوت عن اولية المتناهي  
للمحكم في السكوت عن بدلالة نص ورد في المنطوق والخرج للمنطوق مخير العادة نحو  
قوله ويا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل فان العادة جرت بان يكون الربا في تحريمه  
لا يدل على نفي الحكم عما عداه ولا يكون للكشف والتفج والذم ونحو ذلك لا يكون للمنطوق  
سؤال او حادثة كما اذا سئل عن وجوب الزكاة في الاصل والزيادة فقال ببناء على السؤال  
ان في الاصل الزكاة في سفرها بالسوء هنا لا يدل على عدم وجوب الزكاة عند عدمه  
كقولهم الماء من الماء فانه لا تضاعف عنه وجوب الاغتسال بالاكسا بالعدم الملائمة  
الاكسا الى اجتماع الرجل امرأة ولا يترك المني وهم كانوا اهل الانسان فلولم يدل على المني  
لما في هو ذلك وعندنا لا يدل عليه ولا يلزم الكفر في قوله رسول الله لا يدرى منه  
ان غير محمد ليس برسول الله ولما قال ان يقول رسال محمد هم مستلزمة لصدق  
صدق مستلزمة لصحة نبوتهم لان اخبر بها فيكون الملازمة المذكورة صفة سواء كان  
مقرونا بالعدم مخبر قوله خير من افواسق يقتلن في الحرم فانه لا يدل على نفي الحكم عما  
عداه ولم يكن وفيه رد لقول ابي عبد الله النبي من اصحابنا فان قال اذا كان المنصور  
مقرونا بالعدم يدل على الحصر لان في اثبات الحكم في غيره ابطال للعدد المنصوص  
وذا لم يجوز وجوبه ان الحكم في غير المنصوص انما ثبت بعد ان ثبت لايان نفي فلا يوجب  
ذلك ابطال للعدد المنصوص وعلى هذا زاد المتناهي المتناهي والعصر عن العاصم المتناهي

قوله

على قوله ثم ذلك بعد من جد ومن بين جد الكلام والملافة واليمين لان المتناهي والعصر  
تغيرا للمعنى لكونها من الاستغاثات والندبات كالبين فان قلت استدلال اهل السنة على  
وجوب التمسك بغيره كذا انه من غيرهم يومئذ لمجيء بكون اذا الكفار حصصا بالحب فلا يكون  
المؤمنون محجوبين وهذا هو المعروف والحق قلت التخصيص بالنسبة لا يدل على نفي ما عداه  
عندنا وحيث دللنا على ذلك من خارج لا من قبل التخصيص فاستدلوا لهم بهذه الآية حيث  
كونهم محجوبين عقوبة لهم فيكون اهل الجنة بخلافه ولا يكون المحجب في الكفار عقوبة  
لاستواء العربيين في المحجب كذا قال العلامة الشافعي ويمكن ان يقال في العلم والتخصيص  
في الرواية توجب نفي الحكم عما عداه كما قال صاحب الهداية قوله في الكتاب جاز الوضوء في  
الاشارة الى ان يتجسس موضع الوقوع من هذا القبيل حيث يعلم انه لو لم يكن النسي لما كان  
للتخصيص فائدة اذا الكلام فيما اذا لم يدرك فائدة اخرى بخلاف كلام رسول الله  
فان اورد جوابا مع العلم فلهذا فائدة لم يذكرها لان المتن لم يناد اي ملوارة  
المتصور فكيف يوجب نصيا او اثباتا اي لا يمكن ان ثبت في الحكم بالنفي والاثبات  
واما الجواب عن قوله لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة فقولنا فائدة ان  
يتأمل المجتهد في عملة النفي ثبت الحكم في غيره فيما لا رجة الاجتهاد والاستدلال  
منهم اي من الاضمار مجرفة الاستغراق هذا جواب عن كلام الخضر عن استدلالهم  
على الحصر بالحكم على الماء بلام المعرفة المستغرق للجنس عند عدم المعهود لا بد لاد التخصيص  
وقد ورد في بعض الروايات ان الماء من الماء فان ذلك يوجب الحصر اتفاقا وعندنا  
هو كذلك اي هذا الكلام موجب للاستغراق والاضمار على معنى جميع الاعضاء التي  
فيما يتعلق بجميع الماء اي في الفعل الذي يتعلق بالمني وفتنة الشهوة اذ لا يمكن العمل  
بالخطا ووجوب الفعل في وجود الماء لا جاع المسلمين على وجوب الفعل على الطائفة  
النصارى فبني هذا ينبغي ان لا يجب الاغتسال بالاكسا لان لا يثبت عمدا مرة



وطورا بمعنى مرة اخرى دلالة بمعنى في صورة الاكثار للموجود تقديره لان انشاء الخاتمين لما  
 كان سببا لتزول الماء كان دليلا على فاقه مقامه والمكان المسمى في المسمى بوصف خاص  
 الى الموصوف بوصف خاص بمعنى افراده بان يكون في نفسه عاملا حقيقيا بوصف مخصوص  
 ببعض الافراد او علق بشرط كان دليلا على تعبد اى في الحكم عند عدم الوصف والشرط في  
 فارجع عند الحكم مضافا الى عدم الشرط وعندنا عدم عدم الاعمى الذي هو التعليق  
 حتى لا يجوز هذا تفريع لغوا لا في كتابنا لا عند طوطمة وتكلم الامم الكتابية لغوا لا  
 والوصف المذكورين في النص وهو قوله ومن لم يطلع منكم بطلوا لان يتكلم المحققان للمؤمنين  
 فما ملكتم ايمانكم من قبل انكم المؤمنين بمعنى من لم يملك زيادة في المال بملكه بانك في المرة  
 فليكن مملوكه من الاماء المؤمنات فانه يعلق جواز كتاب الامم المؤمنة بعد طول الامه  
 وفيه القيات بالمؤمنات اوجب عدم جواز كتاب الامم المؤمنة عند وجود طول الامه  
 وعدم كتاب الامم الكتابية لغوا لا الوصف وحاصل اى عاملا فان انشاء الخاتمين  
 بالشرط في كونه موجبا لعدم الحكم عند عدمه لان الحكم يتوقف على الوصف لا يتوقف على الزا  
 مختلفا في ان شرطه على وقوع الطلاق في المال لا في ان دخلت الدار هذا التعليق للحكم  
 بالدخول كان الدخول شرطا كذا في ان دخلت الدار لا بد من ان يكون مقتضى الحكم عند الدخول  
 لولا في ان كان فظهر ان المانع للوصف كما ظهر للشرط واعتبر ان في التعليق بالشرط عاملا  
 في منع الحكم دون السبب فان قول ان دخلت الدار لا بد من ان يكون في ان شرطه على الوصف  
 بعد ما صار موجودا وانما يؤثر في حكمه على معنى انه لولا التعليق لثبت حكمه في المال كما ان شرط  
 لغيره اثر في حكم البيع وهو ان ذلك دون انعقاد السبب فاعتبره بالتحقيق للمسمى فان تعليق  
 القيد بل لا يؤثر في تعليق الذي هو مقتضى الاستعانة بالاعداء وانما يؤثر في حكمه في الشرط  
 حتى لا يعلق التعليق والعتاق بالملك هذا اليتج ما قاله في مائة التعليق على  
 في منع الحكم دون السبب مثلا لو قال لا جنية ان تزوجت فانت طالق او قال العبد الغير

لا اشترط فان شرطه الطلاق والعتاق عند الزوج والشرط لا في ان شرطه على سبب ومكر  
 متأخر ولا بد للسبب من الملك في الحال ولا في وجهه فكذا لو قال لا جنية ان دخلت الدار فانت طالق  
 وجوز ان في هذا معطوف على قوله بطل التكفير بالماء في كفارة اليمين بان امتنع في اوله  
 عشرة مساكين او كما هو قبل الحث لان اليمين سبب الكفارة ولهذا يقال كفارة اليمين فيكون  
 نفس وجوب الكفارة ناسبا قبل الحث لوجود سببه فيجوز ان يضاف هذا التكفير بالماء لان التكفير  
 بالنفس قبل الحث لا يجوز عنده لان وجوبه ان لا يغير نفسه وجوبه فانما تأخر وجوب  
 الاداء الى زمان وجود الشرط علم ان الوجوب متوقف فلا يجوز الاداء قبل الوجوب بخلاف  
 المال فان جاز ان يصفى بالوجوب ولا يثبت وجوب ادائه كالمش الموجه ولهذا لا يجوز تعليق  
 الصوم قبل الشهر فمجرد تحصيل الزكاة قبل الحول فان قلت هذا ليس من التعليق بالشرط في  
 شيء قلنا اننا نرى هذا الى اجازي في السبب والشرط طاقا سواء وجد في صورة التعليق او في  
 الشرط او لا والفرق عن قياسه على اجازي الشرط ان الشرط لم يدخل هناك على السبب بل دخل  
 على الحكم لان البيع يكون من الاثبات لا يحتمل التعليق بالحل لان تعليق التبدل بالحل لا بد  
 لا بد منه ان يكون اوله وكان القياس ان لا يجوز البيع بغير الشرط لكن جوزه الشرع  
 بخلاف القياس فغلبت له في الامارات جعلنا الشرط دليلا في الحكم دون السبب  
 تعليله فتمت لانه لو دخل على السبب لتعلق السبب والحكم جميعا بخلاف الطلاق والعتاق  
 فانها من قبل الا سقاطات يعتمد ان التعليق جعلنا الشرط دليلا على السبب ليكون  
 التعليق كاملا ومن قياسه على تعليق القيد لان التعليق لا يعم في الوجود وانما يعم  
 في شيء معدوم يشترط وجوده لان تعليق الشيء بالشيء يكون لا بد من وجوده عند وجود  
 الشرط وهذا القيد بل موجود فلا يكون التعليق لا بد من وجوده بل يكون نظما من  
 مكان الى مكان وفوق بين المالى والبدنى باطل فان الاداء جازي البدنى والمالى جعلنا  
 تأخر وجوب الاداء كالمالى في اذ صار في شهر رمضان وفي حقوق العباد الواجب للعبد



مالا من قبله فالظرف يحسن حقه فاستوفى في تمام الاستيفاء وان لم يوجد الا اذا قاما حقيقة  
الصحة فواجبه بطريق العبرة ونفسه ليس بعبادة فان العبادة اسم للمعنى بغيره الصفة  
تختلف هو النفس لا يتغير عرفاته الله تعالى وفي هذا الكلام والبدل في سائر اقسام الشرط  
وعندنا المعلق بالشرط لا يشهد سببا لان الزجاء وهو قولنا طالق لا يوجد الا  
وهو ان يكون صادرا من اهل ولايت الا في محل وهو كذلك وهما في تعليق العدة  
والاستاق بالملك الشرطان فيه وبين المحل لان الشرط يقرر من التكليف في قوله  
انكحوا النكح وهو التعليق دون وفي الطلاق لا رجب بعد التعليق ويجعل الشرط  
عاشقان وسواء التطبيق في المحل فيبقى غير متعلق بالزوجة وفي الاستاق في المحل  
لا يشهد سببا فان قلت لما اتصل بالملك كان ينبغي ان يكون قوله ان تزوجت فان  
طالق كما اذا قال لا جسيمة ان طالق قلت لما كان الشرط مرجوحا او موقوعا  
سالحا وان يكون سببا حتى لو علق بشرط لم يرجح الوقوف على وقوعه لما علق طالق  
نساء السبعين ولما كان ان يكون لكل تعليق الطلاق والعشاق بالملك بما روي عن عبد الله  
بن عمر بن العاص ان خطبا مرة فابوا ان يزوجهما الا بزيادة صداق فقالا ان تزوجنا  
ففي طالق ثلثا فبلغ ذلك الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث مفسر  
لا يقبل لتاويل فلا بد ان يبين صحة او عدمه بحيث اعلم ان الساق خالفنا في الزجاء  
في ان الوقف عنده كالشرط وعندها لا في الاعمال الشرط عندها في منع السبب وعنده  
في منع الحكم وفي ان عده الحكم بمقتضى العدة الاصل لا الزمعه الشرط في عده بل في عده  
عده الشرط موجب لعده بل فيكم وثرة الخلاف يظهر في ان هذا العدة لا يكون سببا خروجا  
ولا يجوز تعدية بالقياس عندنا ويجوز عده وفي ان السبب يشهد سببا عندنا  
عندنا وعن هذا قول المعلق بالشرط كما يخبر عند وجوده وعنده يشهد في ذلك  
فان قلت ان علق العاقلة طلاقا ملته بالعدم ثم نحن قد قلت ان طلاق ولو في هذه

الحمد لله

للمائة لا تنفع قلت انما لا يصح تجزئة ثمنه اقله كلاما وما قلناه انه تجزئة يكون في  
كلام صحيح شرعا في وجوب العمل عند وجوب شرط والطلاق وهو ما يمكن موصوفا  
بصفة على حدة كذا يعمل على مقتضى وان كانا في حادتين او في حادثة واحدة كما حل  
قوله في خمس مائة بل زكاة على قوله في خمس مائة زكاة عندنا في  
لان المطلق ساكن كالحمل والمقتيد ناطق كالغرض فكان المقتيد او اعلم انما امان  
يراد بالسب والشرط او يراد في الحكم من امان في حادتي الحكم والمادة او يتعد او يحيط  
الحكم ويتعد المادة او بالسكن في حدة واحدة في حادتي الحكم في الاتفاق وهو ما  
اذا كانا في حكم واحد في حادثة واحدة في حادتي الحكم في الاتفاق وهو ما اذا كانتا  
واما قوله انما لا تنفع في الحكم الاول وهو قوله في غير الحكم في بعض  
بعض في الحكم في حادتي الحكم في حادتي الحكم وهو قوله في الحكم في حادتي الحكم  
ما يتعد الحكم في حادتي الحكم في حادتي الحكم في حادتي الحكم في حادتي الحكم  
على اشتراط المطلق والشرط على وجوده فان قلت على ما ذكرت من انما لا يمكن ان يكون في  
كلام المراسم لان ذلك لا يكون في حادتي الحكم وهو على المطلق على ما ذكرت انما لا يمكن  
الحكم متعدد اقله شرط يقول مثل كفارة القتل فانه لا يمكن ان يكون في حادتي الحكم  
وفي حادتي الحكم في حادتي الحكم في حادتي الحكم في حادتي الحكم في حادتي الحكم  
قد يشير الى انما لا يمكن ان يكون في حادتي الحكم في حادتي الحكم في حادتي الحكم  
زيادة وصحة مجرى مجرى الشرط في حادتي الحكم في حادتي الحكم في حادتي الحكم  
في الخصوص في حادتي الحكم في حادتي الحكم في حادتي الحكم في حادتي الحكم  
من حيث ان الحكم في حادتي الحكم في حادتي الحكم في حادتي الحكم في حادتي الحكم  
الوضوح وتقسيمه في حادتي الحكم في حادتي الحكم في حادتي الحكم في حادتي الحكم  
هذه اشارة الى انما لا يمكن ان يكون في حادتي الحكم في حادتي الحكم في حادتي الحكم



على كفارة اليمين والنكاح جنس والنكاح جنس واحد فأجاب بقوله لأن انتفاءه ثابت  
بإسم العلم وهو ضرورة مساكين وهو ان التخصيص بإسم العلم لا يوجب الوجود  
أو وجود الطاعة عند وجود ضرورة مساكين ولا يوجب عدم الطاعة عند عدم  
التخصيص بإسم العلم ليس بقيد حتى يلزم من انتفاءه انتفاء الحكم ويكون وجوده يوجب  
الحكم ولا يترتب له لعدم عند عدمه وإذا لم يثبت لعدم في محل المنعوض لا يمكن تعدية  
الغيره لأن تعدية المعدوم من خصوص الطاعة باليمين لأن طاعة القيد ثابتة في القيد  
في أحد قولنا في وعندنا لا يعمل المطلق على القيد وأن كانا في عارضة وهذا يشترط  
لا يعمل في عارضة في الطريق الأولى لا يمكن العمل بها إذا كانا في عارضة فيكون أن يكون  
مقصودة في عارضة والتسبيق في العري وكذا إذا كانا في عارضة بعد أن يكونا في محلي  
أن يكون الشئ بد مقصودا في حكم والتسبيل في الحر لأن يكونا في حكم واحد استغناء  
فقد لا يعمل المطلق بمعنى يعمل المطلق على القيد عندنا إذا كانا في حكم واحد وعارضة واحدة  
لأن العمل بها غير ممكن فيجب العمل بضرورة مثل صوم كفارة اليمين وورد في خصايا  
وورد في حق مقيد وهو قراءة ابن مسعود رضي الله عنه ما رواه عن أبيه أن الحكم  
وهو الصوم لا يقبل وسفين متضادين التتابع وعدمه فإذا ثبت تقييده بطل  
الطلاق حمله على القيد وقراءة ابن مسعود مشهورة حتى جازت الزيادة بها على كتاب  
الله ثم قال قلت كيف قال الله متضادين والمتضادان الامران الوجوديان المتضادان على  
موضوع واحد قلت أراد من المتضادين المتقابلين فجاء من قبل ذكر الخاص وإرادة العام  
فإن قلت كيف في قراءة ابن مسعود وقد شرط في القرآن التواتر قلت يجوز أن يكون  
قوله أنا اسم الله تعالى على القلوب شيئا متلاوته وإبقاء حكم سوى قلب ابن مسعود  
وفي نسخة القطر وورد اتفاق وهو قوله من ادعى على غيره وعبد وقوله من على حجر  
وعبد مسلمين في الباب ولا منعه في الأسباب إذ يجوز أن يكون الشيء الواحد سببا في شيئين

كذلك

كذلك فإن ثبت بابيع والرهبة وغيرها فوجب البيع بين النصفين والعمل بكل منهما مشر  
حتى فإن قلت إذا لم يعمل المطلق على القيد أدى إلى انتفاء القيد فإن عكس بعضهم من المطلق ثا  
الغاية في زياده قلت الغاية في أن يكون القيد دليلا على الاستحباب ولما نزل أن  
يقود فعل هذا ينبغي أن لا يعمل المطلق في صوم كفارة اليمين على القيد بالتتابع لأن  
العمل بها يمكن وفائدة القيد الظاهر أن يكون التتابع مستحبا ولا ثم إن القيد بمعنى الشرط  
هذا جواب عن الثاني يعني في القيد بالوصف بنزلة التعليل بالشرط غير مسلم على  
الطلاق لأن الصفة قد يكون علوية وقد يكون اتفاقية فلا بد من إقامته الدليل على أن  
القيد التتابع في معنى الشرط ومن كان أي وليس سلفا أن هذا القيد بمعنى الشرط  
فلا بد من وجوبه لئلا يوجب عدم الحكم عند عدم الشرط لأن محل النزاع الشرط النحوي  
وهو ما دخل على شيء من الأدوات المختصة الدال على سببية الأول للثاني لا الشرط العرفي  
وهو ما يوقف على وجود الشيء سواء كان دليلا أو خارجا لشرط ما اضطررنا المنكحون  
وهو ما يوقف على الشيء ولا يكون داخلية ولا مؤثرا وظاهرا لشرط النحوي لا يلزم أن  
يكون موقفا عليه بخلاف ذلك فانت طلاق فتد انتفاء الدخول يمكن أن يقع الطلاق  
ولأن أعلى درجات الوصف أن يكون علوية وهي أعلى من الشرط لأن وجوب الحكم متعلقا في  
العلو دون الشرط ولأن تأثير العمل في عدم الحكم فكيف للشرط ولأن عدمه ليس بحكم  
لأن الحكم الشرعي ما يكون بونه بورد الشرع وعدمه متحقق في الشرع فلا يكون حكما  
شروطيا فلا يمكن تعدية إلى غيره فيقتصر عدم الحكم لعدم القيد على مورد التعليل مثل  
كفارة القتل ومن كان أي وليس سلفا أن يكون تعدية فلا بد من الاستدلال فأجابنا  
الاستدلال على غير ذلك وصحت المانعة بين الأصل والفرع وليس كذلك أي لا يمكن  
بين المطلق والقيد في السبب والحكم أما الأول فلا نالسبب في المعنى عليه وهو العمل  
فإن القتل أعظم الكبائر وليس كذلك اليمين والغلبة فإن قلت لأن القتل الخطأ



اعظم من الظاهر واليمين قلنا الكفارة تجب بالقتل العمد واليمين الغرسي عندك والقتل  
العمد اعظم من ولما ثبت التفاديت بينهما ثبت بين القتل للخطا واليمين المعصومة والقتل  
ان يقول لا ثم ان القتل العمد اعظم من الغرسي وان سلم خلافه من لزوم التفاديت بينهما  
التفاوت بين القتل للخطا واليمين المعصومة على ان قوله ثم خسرنا الكتاب وعدمه القتل  
من غير فصل يدل على ان ليس باعظم واما الثاني فلان حكم القتل وجوب القهر والصرح  
على الترتيب مقتضى اعتبارها وحكم اليمين التعبدية في الاشياء المثلثة مع القتل لا الموصوفات  
الغير وحكم الظهار وجوب القهر والصور والاطعام ومع وجود الفارق بطلان القياس  
واما قيد الاسماء هذا جوهري غير مقتضى اعتبارها وهو انكم جعلتم قيد الاسماء نافيا  
لوجوب الزكوة في غير الاسماء وحكم المطلق وهو قوله ثم خسرنا الكتاب الزكوة على التقيد  
قوله ثم خسرنا الكتاب الزكوة والمعادلة في قوله واشهدوا ذري عدل منكم جعلتم  
نافيا لاطلاق قوله واشهدوا شهودين من بينكم فلم يوجبنا نفي اي في الجواز  
بدون القيد لكن السنة المعروفة في ابطال الزكوة عن المعامل والمعامل وهو قوله  
ليس في المعامل والمعامل ولا في البقرة المشيرة صدق اي زكوة او جيب نسخ الاطلاق  
اي اطلاق قوله في خسرنا الكتاب والامر بالتثبت اي بالتوقف في بناء الفاسق  
اي غيره وهو قوله يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فبينوا اي اطلبوا بين الامر  
وانكنا في الحقيقة فلا يقتضي اطلاقه او جيب نسخ الاطلاق اي اطلاق قوله واشهدوا  
شهودين من بينكم فان قلت ان اراد من ابي نسخ ما هو المصطلح فلا يقتضي اطلاقه  
وهو غير معلوم وان اراد غيره فليس بمعروف قلت ان اردت ان غير معلوم لان قوله  
لا بشرنا ولا اردت ان غير معلوم مطلقا فتم لان علماءنا ذكروا قاطبة في كتبهم انه  
منسوخ فدل ذلك انهم عرفوا ما أخرجه أو نقول المداوم في نسخ حينئذ المصطلح وهو الجمع  
حداد اليمين على الاخر فان المطلق والتعبد لما تصادفنا ربح المقيد بالسنة المعروفة وقيل

ان القرآن في النظم واليمين من الكلامين يعرف الواو بوجوب القرآن في الحكم لان رعاية  
التناسب بين الخبرين حتى لا يبقا زيدا منقطع وكما الخليفة في غاية الطول فلا يجزى  
على المعنى لا فترتها بالملوكة في قوله اقيموا الصلوة واتوا الزكوة تحقها للباوالة في  
الحكم لان الواو والمطف وموجب الاشتراك وان يقتضي السوت واعتبرها اي فاسوا  
الجلد التام بالجلد التام فتمت بخوان دخلت الدار فانت طالق وزجب فان يشاركت  
المطوف عليه في الخبرين فحكمه وقيل ان عطف الجمل على الجمل لا يوجب الشركة لان الشركة انما  
وجبت في الجمل التام فتمت لا ففادها اي التام فتمت الى ما يسميه وهذا الخبر لا يقتضي المطوف  
قوله ان تعليل المقدر بتقديره ولا يكمل ما قلنا بالجلد التام فتمت لان الشركة فيها باعتبار  
الافقار فانما المطوف بنفسه لا يوجب الشركة الا فيما يقتضي بخوان دخلت الدار  
فانت طالق وعبدوس وهذه الجمل وان كانت تاما ابقاها لكتابتها فتمت بتقديره لان  
عرفه بدلالة الحال ان عزمه تعليق التعليق بالشروط ولم يذكر شرطاً على عدة فصار نافيا  
من حيث العزم بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وزجب طالق طلقت زجب فلما  
لا كلام تام لا يحتاج الى الاشتراك في التعليق اذ لو كان غرض الشركة لاقتضى على قوله  
فلما افرد بالخبر دل ان مراده التعبد والعام اذا خرج بخرج الجزاء يعني العام اذا اقبل  
في النص مع سبب يكون جزاء سبب متعلق بعد كادوي ان ما عزا في ترجمه وسواء  
عمه سبي فنجدا ومخرج الجواب كقول من دعي الى العدا فقال ان تعذبت فبعتي  
حر ولم يرد عليه اي على قدر الجواب او لم يستفاد فتمت اي لم يقد من هذا مطوف  
على مقدر بتقدير الكلام او خرج العام بخرج الجواب واستقل ذلك الجواب بغيره ولا يستقل  
كما اذا قال لا خير لي عليك الف فقال لي عتقت العام بسبب اتفاقا اما في الصورة  
الاولى فلان المتقدم سبب وجوبه فيتمتع به ضرورة تعدد الاثر بلا مؤثر واما في الثانية  
فلان كلامه معنى على كلام الداعي فكان قال ان تعذبت غدا الذي دعوتني اليه واما في الثالثة



فلا زلنا لم نجد ما لم يرتبط بما قبله من السبب صار كجمل الكلام وان زاد او انقص الكلام  
 على قدر الجواب لا يختص بالسبب ويصير مبتدأ بكسر اللام اي مبتدأ بالكلام اخر غير  
 متعلق بما قبل كما اذا قال في جواب الذي الى الغدا ان تعديت اليوم فبعد من هذا الكلام  
 لا يختص بالسبب بل يتنازل ويغيره بمعنى ان تعدي في ذلك اليوم في اي وقت كان بحيث  
 ولو نوى الجواب صدق ديانة لازمة مع الزيادة بحصول الجواب ولا يصدق قضاء لا خلافا  
 الا وفي تخفيف حتى لا تلحق الزيادة وهذه كرايه وفي انشاء الكلام فساد لا يعني قلنت  
 في رعاية الزيادة الغاء ذلك الحال وهي كون الجواب متعديا بالسؤال وفي رعاية ذلك الحال  
 الغاء الزيادة فلم يرتفع رعاية الزيادة قلت رعاية المنطوق اولى من رعاية اللفظ لاننا قد  
 خلقنا اللفظ وعلمنا اننا في ذلك وفي غير غرضنا في تعدي بالفاء المدعوية كما اذا لم  
 لان الجواب ان جعل عاما لا يطابق السؤال قلنا لا ثم وقد زاد النبي من حين سئل عن انوصي  
 بما البحر هو الطهور ماؤه فلما لم يمتد اعلم ان اطلاق اللفظ العام على الاقوال الاربعة  
 مشكول لان محرم ليس بماه تكون ككرة في سياق الاثبات وكذا محرم على ما قبل انعام من حيث  
 الاسباب لان قولهم لو لم ينقل سبب لاحتمال انهم لم يروا او قل بغير حق وكذا قد يروى وبلى  
 يحتمل ان يكون جوابا لانواع الفلام ثم دود لان دلالة عليها بالافتقار ولا عود لروح الفلام  
 تخصيص بعض الاسباب والاشبه في الجواب ان يقال ان من باب التعليل لان الاختلاف في  
 العام والمطلق لما كان واحدا اطلق لفظ العام تعقبا على ان الاطلاق عام عند الحكم والاول  
 بالعام المعنى الذي يشملها وهذا لتعيين مجازا في الكلام المذكور للتحقق كقولهم انما هو  
 لقي نعيم او انهم كفروا والذين يكنزون الذهب والفضة لا عولم وان كان اللفظ  
 عاما فلا يستدل به على وجوب الزكاة في الظن وقالوا انفسهم في ذلك المدح او انهم كفروا  
 وعندنا هذا فاسد لان اللفظ دال على العزم وليست دلالة على المدح وانهم كفروا  
 دلالة على العزم لانها فاقية بينهما وفي الجمع المتضاد اي الجمع المنسوب الى جماعة محركة بالجماعة

في حق كل فرد وهذا منقول عن زفر فان زعم ان حقيقة الكلام بهذا لان المتضاد الى  
 جماعة مناه لا كل واحد منهم اذا وجد شرطية وعندنا يقتضي مقابلة الاهداء بالاحاد  
 كما فان جعلوا اصابعهم في انفسهم والمردان كل واحد حواصبه في انفسه لا فان لم يراع  
 حتى اذا قلنا لا مرتبة اذا وادما ولدين فاننا ناطقنا فلو كانت كل واحدة منهما باطلا  
 ولا بشرط ولادة كل واحدة منهما ولدين وعندنا فلا نطمان حتى ولدين كل منهما ولدين  
 وقيل الامر بالشئ يقتضي ان يكون عن شدة واحدة كان او غيره لان الامر بالشئ لطلب وجه  
 ذلك الشئ ولا وجود لذلك مع الاشتغال بشئ فكون الامر بالشئ نهي عن الاضداد  
 لرفع النكرة في موضع النفي فصار كون الامر نهي عن شدة من ضرره وان حكم وجود الامور  
 والنهي عن الشئ يكون امرا بغيره اذ كان عند واحد كالحكم والسكون فان الامتناع عن  
 الحكم لا ينافي الا ببيان السكون فيكون امرا باذا كان لا اضداد لا يكون امرا بالاضداد لرفع  
 النكرة في موضع الاثبات وبكون ان يجعل امرا بواحد منها غير عين والامر قد ثبت في الجمل  
 كل واحد انواع الكفارات وفان يعنى بها بالاشاعة لا حكم في شدة وعندنا الامر  
 بالشئ يقتضي كراهة شدة والشيء عن الشئ يقتضي ان يكون شدة في معنى سنة واجبة  
 او منكرة قريبة الى الواجب ليس المراد من الاضداد في الموضعين جعل غير المنطوق منطوقا  
 بمعنى المنطوق ولا يتوقف على المنطوق على ان يصح الامر بدون ادراج معنى الذي في الفاعل  
 وكذا يصح النهي بدون ادراج معنى الامر في الضد ولما كان الشئ في الضد ضرورة لا مقتضى  
 سمي اقتضاه الشبه بالافتقار المصطلح في نفس الشئ ضرورة فيقتضي ان في وجاز النهي  
 وهو كراهة اعترض على صاحب الجواز بان ترك الصلوة حرام بما في عليه والكراهة لا ينافي  
 عليه فلا يكون الامر بالشئ مقتضيا كراهة شدة اما بغيره المنع ضرورة وفائدة هذا الامر  
 وهذا الامر بالشئ يقتضي كراهة شدة ان التحريم الثابت في مقتضى الامر انما لم يكن  
 مقصودا بالامر لا يقتضي الامن حيث يهتد الامر الى الامور بسبب الاشتغال بالفتنة



والنفوت حرام فان لم يفوت الاستقبال بالاعتناء لما مورى كان الاشتغال  
بالاعتناء مكروها ولا يجر كالأمر بالصيام الى الركعة الثانية ليس ينشأ عن النفوت قطعاً  
حتى اذا فقد ثم قام لم يفسد صلوة بنفسه النفوت لا يفتى به الا في وقت وهو القيام  
لكن يكره النفوت لاستلزام تأخير الواجب فانما فات القيام للمأمور به يكون النفوت  
في مذهب الجصاص يجب ان يكون النفوت حراماً مطلقاً سواء انى بالقيام بعد النفوت  
اولاً بان في دفع قول صاحب المنان لان ترك الصلوة مفوت للمأمور به فيكون حراماً ولو  
لم يفوت به يكون مكروها والمأقوف هنا ليس باعتبار فعل العبد الذي هو مكروه بل بان  
ترك للمأمور به الذي هو حرام فان الشئ قد يكون مكروها باعتبار ما فيها وما قد يكون  
فان اذا شاف وقت العصر فتركها المكلف وعقد صلوة اخرى ففعل هذه الصلوة  
مكروه والصواب ما قلنا على ترك الفرض لا على فعل هذه الصلوة اعلم ان الامر عام مطلق على وقت  
او معتد به وهو ما مضى او موعود والمعتد به منه بالانقضاء كالصلوة في آخر  
الوقت والوسع لا يجر منه بالانقضاء كالصلوة في اول وقتها لكن التبريم في المعتد  
ليس متعلقاً بالامر عند فخر الاسلام بل هو متعلق بالانقضاء لان الامر لا يمكن مؤخره  
له لا يكون مقصوداً فلا يفيد به بخلاف النفوت لان كونه مخالفاً للشرع حراماً قطعاً بان  
التبريم به وبهذا تبين الفرق بين قول الجصاص ومختار في الاسلام فان الجمل مناهي الى  
النفوت فان لم يكن نفوتاً لا يفيد ما بنا يقتضي الكراهة والجصاص يجر منه ما قاله في  
الامر وهو لا يصح لذلك واما ان امره لا يعلق على اعتدائه لمخاص من جعل منه  
منهياً لان الاشتغال بالصدقة يفوت للمأمور به لا محالة وعندنا لما كان على التبريم في  
كذلك ولهذا اولى ان الشئ يقتضي شبهة الصدقة قلنا ان المهرم لما شئ من ليس المختص بقوله  
على السلام لا يلبس الحرم القبا ولا القميص ولا التراب والحداب كان من سنة ليل الاراء  
والتراب لا ليل الشئ من ليس المختص كان مأموراً بلبس غير المختص فيقتضى سنة لبسها وانما

اولى ما يقع به الكراهة من ليس غير المختص فان قلت السنة لا تثبت الا بالنقل لا ببيان كون  
الشئ اولى قلت ليس المراد من كون الصدقة ان يكون قولاً او فعلاً موعوداً عن النبي صلى الله عليه وسلم بل المراد به  
ان يفعل بلا تران كالثبت للمؤكدة نقل الى كون صدقة الموعود ومجملها لا يطلب ولهذا انى الامر  
بالشئ بوجوب كراهة منه اذا لم يكن مفوتاً لا غير قال ابو يوسف ان من سجد على مكان نجس لم  
يفسد صلوة لانه والسجود على مكان نجس غير مقصود بالشئ لان الشئ ثابت بالامر  
بالسجود على مكان طاهر وهو قوله فما سجدوا والاراء من السجود على مكان طاهر  
بالاجماع وهذا معنى قوله انما المأمور به فعل السجود على مكان طاهر والسجود على مكان  
نجس لا يوجب فوات المأمور به فاذا اعادها على مكان طاهر جازعنده فيكون مكروهاً لا مفوتاً  
وقال الشافعي على النجس بمنزلة الحامل الى النجس لا السجود على النجس صار ما كان  
مفسداً مفسداً لوجه فيكون بمنزلة الحامل والتطير عن محل النجاسة فرضه في جميع  
اجزاء الصلوة بدلالة قوله وتبأبك فطهر اي للصلوة قصيرة منه مفوتاً للفرض كما في  
الصوم انما كان الكفن عن شئنا الشبهة فرض في الصوم والصوم يفوت بالاكل في  
جزء من وقت فكذلك الكفن عن محل النجاسة في غير فائت بالسجدة على مكان نجس فقد  
فقدت المشقة كما في نوعين الشرع ما جعله الله تعالى شرعية لعباده او طريقه يسلكونها  
عزراً بالجرى بدل الكل من الكل وبالرفع خبره من محذوف وهو ما هو اصل منها او بالشرع  
المأثور ما ثبت ابتداء بالبيان الثاني حلاله غير متعلق بالمعصية هذا بيان لامسالتها  
لانه قد يدخل في التبريم ما يتعلق بالعمل كالعبادات وما يتعلق بالنزك كالاحتجاب  
اعلم ان الاحتجاب على نوعين مذهب فخر الاسلام وتابعه المصنفين من المصنفين من جعلها  
مختصة بغيرها وقالوا العزبة ما لمزم العباد بما يجامعونه من كالعبادات والرفقة ما وقع  
على المكلف عند مزج مع قيام السبب الموعود فيجب التبريم ولا كراهة عن العزبة من غير خلوها  
في الرفقة وهي ان العزبة اربعة انواع وجه الحوزة ان العزبة لا يجر من ان يكفر جاحده او لا



هذا العرض الثاني لا يميز ما قبل تركه ولا قبله هو الواجب والثاني لا يميز من ان يستحق تركه  
 الملامت او لا والاول هو سنة والثاني النفل فان قلت يخرج عن هذا الحكم الملام والكره والواجب  
 قلت نعم داخل في النفل وفي الواجب لان الملام ان ثبت تركه بدليل قطعي فهو فرض كسري  
 للمزاول فلو وجب ترك اللعب بالشطرنج والمزود داخل تحت السنة لان تركه سنة والمباح  
 داخل في النفل فزينة وهي مالا يحتمل زيادة ولا نقصان لكونها مكتوبة في اللوح المحفوظ  
 على وجه لا يحتمل التغيير في زيادة ونقصان ثبت بدليل لا شبهة فيه او دليل قطعي ما يشك  
 والجلتان مستفان لما هو هذا التعريف ليس بانع لشمول بعض المباحات والنفقات التابيع  
 بدليل لا شبهة فيه كقولهم فكان يوم ان علمت منهم خيرا فاذا قضيت الصدقة فانشأوا واعلمهم  
 فاصطادوا واختاروا في التعريف الحكم الذي ثبت بدليل قطعي استحق تركه كالميتا بل قد  
 العقاب كالميتا والاركان الاربعة وهي سيرة والكرامة والصورة والنجى وحكم الحكم الفرضي  
 المزوم على ان حصول العلم بالشيء وتصددها بالقلب اي يجب اعتقاد حقيقة وهذا  
 ليس بتغيير لقوله على ان لا يحصل التصديق بنقل العلم وعلا بآبائه اي يجب حمل بالبدن حتى  
 يكتم بسكون الكافي اي يجب ان لا يكثر من الكفر اذا وعاه كافر جاحده ويضيق تارك بلاغته  
 اضرب عن الاكرام الا ان يكون تاركا على وجه الاستخفاف في كفه لاد الاستخفاف بالاربع  
 وواجب وهو ما ثبت بدليل في شبهة صدق النفل والامحبة وسنة الفاتمة فان خلا  
 منها ثبت بخبر الواحد وحكم المزوم على اي يجب اقامته كاقامة الفرض الاعلى على  
 اليقين اي لا يجب اعتقاد لزوم قطعها حتى لا يكفر جاحده ويضيق تارك اذا استخف  
 باخبار الامام بان لا يخالها بها ونجبا واما متا ولا فلا يعني ان تركه يعني اولى اجتهاد  
 اليه بان قال هذا الخبر غريب او ضعيف او مستنكر او مخالف للكتاب لا يضر تاركه لان  
 لا ياول من سيرة السلف والمصير تعرض بالان تركه متا ولا بلا استخفاف ولا متا ولا تركه  
 في الكفر الصحيح ان يضر تاركه لا مستحطا ولا متا ولا لان اول القليل ذلك على

وجوب العلم بخبر الواحد فان قلت الواجب كما ثبت بخبر الواحد ثبت بالمرئى وبالكلام بالاول  
 فلو لم يخص بخبر الواحد قلت هذا حكم على الطالب فان عات الواجبات ثبتت بجمعها  
 الفرض والواجب مترادفين لان الفرض لغة هو تقديره كما كان معطو عا او منطوقا جوابه  
 معلوم ما ذكرنا وسنة وهي الطريقة المسكوك في الدين التي يطلاب المكلف باقامتها من غير  
 افتراض ولا وجوب اضرب بقوله يطلاب عن النفل وبقوله من غير افتراض ولا وجوب عن  
 الواجب والفرق بين اهل المعنى هذه القبول اعتقادا على غيرها مما ذكر في حكمها وصورتها  
 وحكمها ان يطلاب المرام باقامتها من غير افتراض ولا وجوب الا ان السنة هذا استثناء  
 منقطع بمعنى لكن من فروع حكمها ان يطلاب المرام بمعنى لكن نقلا السنة عند الاطلاق قد تقع  
 على سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وغيره من الصحابة لانهم اعلام في الدين ومن يعرفه يكون  
 طريقة مسكوك في الدين وقد قاربه حكم سنتي سنة لفظها الراسدية وقال ان فيهما  
 مطلقا طريق النبوة وانه هو المنبع على الاطلاق فلفظ السنة عند الاطلاق لا يعمل الا على  
 سنة وما ذكره من الحديث لا يلزم الا لا تذكر حيز الاطلاق مع التقيد وطمانا في لفظ  
 السنة مطلقا يرجح صاحب الميزان هذا القول وهي السنة نوعان سنة الصدق وهي التي  
 اخذها تكلي الدين وتاركها يستوجب اساءة او جزاء اساءة وهو اللوم والعتاب وسمي  
 جزاء الاساءة اساءة كقولهم وجزا سنة سنة كالجاعة والاذان والاقامة حتى قالوا  
 ان الاعراض مقرر على ترك الاذان والاقامة امر بها وان ابوا بها تكون بالاسراج لان ترك  
 ما هو من اعلام الدين استخفاف بالدين وروايد اي النوع الثاني من الشق الزوايد  
 التي اخذها حسن وتاركها لا يستوجب اساءة او جزاء كسيرة النبي عليه السلام في لباسه قبا  
 وقموره ونظومه الزكوة والسجود وغيرها ونفل وهو ان يلبس على قدر من طاعة  
 ولا يوافق على تركه وههنا كلام من وجهين احدهما ان كان ينبغي ان يعرف النفل ولا يترك  
 فلو ان تركه اعرف فحكمه وقد عرفه بعضهم بان هذه العبارة المشروعة ان لا علينا وبها



الاخير خرج السنة لانها طريقه البقي غم وسبيلها الامية فكان حقا علينا فعملنا على كبرها  
 ثم قال وحكم ان يناب على فعل ولا يذره على تركه وتبينها كان ينبغي ان يقول ولا يثبت بانها  
 او يقول ولا يذره على تركه كما قال صاحب التفسير لانه لا يلزم من نفي العقاب في الذم ولا نفي  
 العقاب وانما على الركنين لئلا يفصل بهذا او لا يثبت ان يناب على فعل ولا يثبت على تركه  
 فان قلت صور لما فرض صدق عليه حكم النقل ولو اداه يقع فرضا قلت المراد من تركه ان  
 مطلقا وصوره لما فرض صدق عليه حكم النقل لانه لو ادرك عدة من ايام اخر ولم يقض بها فليس  
 نقلا فان قلت الزيادة على ايات التثنية في القراءة في الصلوة تقع فرضا مع ان هذا النقل  
 صادق عليه قلت لا ينافي في التحقيق يقع فرضا بل هو نقل ولكننا نقول فرضا بعد تحققها  
 لدخولها تحت عموم الامر وهو قوله تعالى فانها انما نقول اننا قلنا فرضا بعد الشروع  
 وقال ان في لا شرع النقل على هذا الوصف وهو عدم الضرور وجب ان يسبق ذلك فلا  
 يلزم بالشروع وحمل تركه لان حقيقة الشيء لا يتغير بالشروع ولو اترصد مؤدبا  
 للنقل لا مسقطا للواجب وقلنا ان ما اداه وجب صيانة وحفظه من الابطال لان  
 العمل صار حقا لله تعالى ولهذا لو ما كان مضافا عليه ولا سبيل اليه الى حفظه لا بالارادة  
 الباقى في وجب الاتام عليه ضرورة صيانة حق الضمير ولان المأذون لو نظر اليه يلزم الباقى  
 ولو نظر الى غيره لمؤدى لا يلزم لانه نقل كما قال الشافعي فخرج المؤدى لانه موجود وابقى معه  
 فان قلت ان كان المؤدى عبادة فلا حاجة الى الزام الباقى وان لم يكن عبادة فلا وجه  
 لكون حقا لله تعالى ومسلم اليه قلت ان عبادة لما تقدمه ونظرا يلزم تركه لشي من منافيه  
 وانما الزام الباقى لكون شرطه بقاء عبادة لا لكونه عبادة وقال الله تعالى لا تظلموا انفسكم  
 وعدم ابطاله بالزام الباقى لان المؤدى فعل من الصلوة على معنى انه يتبرع بغير صلوة  
 ويكون عبادة من هذا الوجه ولكن باعتبار انجز مما لا يتغير لا حكم بدون الباقية  
 وكل جزء عبادة متعلق بأكمله وبما بعده ضرورة الاتحاد وجعل كل جزء مقدرا على شرط

لا تقادره عبادة ووجودها في شرطها بقاء عبادة فان قلت الامتناع عن اداء الباقى  
 لا يكون ابطالا لان الابطال فيما معنى من الافعال لا من غير فكر وجدان نفسي فلا يتصور  
 في التغيير بعد الاستعداد ولكن اذا امتنع فانت عنه وصف العبادة فلا يكون مضافا الى الفعل  
 كما وصلي الظاهر لا يحل ابطالها بل يحل اقامتها للجمعة وبطلان الظاهر يكون مضافا فلا يعتبر  
 قلت الامتناع عنه ابطالا لان ما لا ينافي فرضا العبادة فشدت الاجزاء المتقدمة وابطال الظاهر  
 المؤداة غير متغير عنه لانه لا يملك المؤدى احق من كبره المسجد ليس في احق منه والاعمال المتقدمة  
 اعطى لها حكم الجواهر ولهذا بطلها الردة بالاجماع وهو اى الشروع في المنقل كالنذر  
 في كونه موجبا لمعنى في غيره او للجزء المؤداة بنزلة المذمور من حيث ان كل واحد منهما مصادره  
 في امره المؤدى فلان ذكرنا واما المذمور فلا مصادره في سببه لاختلافه وما وقع به تعالى فلا يؤيد  
 مما صار له سببه لان ما صار له فعلا صار موجودا مسلما الى صاحب الحق وما صار له سببه  
 لم يوجد بعد لان ايجابه بنزلة الوعد ثم لما وجب لصيانة اى لصيانة المذمور ابتداء النقل  
 الذي هو أقوى الامر في الإيجاب فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل وهو الشروع في الذي  
 هو أقوى الامر في الضرورة لله تعالى تعالى في إيقاع الفعل الذي هو أقوى الامر في اوله لان  
 الإيقاع اسهل من الابتداء حتى اشترط المشهور في ابتداء التكليف دون بقائه ورجعت  
 وهي اربعة انواع عرف ذلك بالاستقراء او يقال اطلاق اسم الرخصة اما ان يكون بطريق  
 الحقيقة او المجاز وكل واحد منهما اما ان يكون له صفة الاولوية في اسم الرخصة او لا  
 فانقسم على اربعة بالضرورة نوعان من الحقيقة احدى اعق من الآخر يجوز ان يكون  
 احوال تفصيل من حق الشيء فان ثبت اى احدى في كون حقيقة أقوى من الآخر كذا قال  
 شافعي ولما ائمن ان يقول كون الشيء حقيقة في معنى لا يقبل التشكيل حتى يكون أقوى  
 والاخر ان يجعل من حق ذلك ان تفعل كذا اى استعطي بغير اطلاق اسم الرخصة على العمل  
 انشأ من الآخر وان سمي بوصف بالمناصفة وانما كان السبب لان الرخصة بمقابلته العزيمة



فيها كانت الغزيرة اخرى كانت الرخصة اخرى ونوعان من الجواز احدهما انهم من الاخر  
 اى كل في كونه مجازا فان قلت القسم اما تقسيم للجزئية او الكلائية الجزئية والظاهر ان  
 هذا تقسيم لسببين القسم الثاني ولا من القسم الاول ايضا لان شرط اكله صدق على كل  
 بغضفه والرخصة ليست كذلك لانها صادقة على القسمين الاخرين مجازا قلت القسم  
 ما يطلق عليه اسم الرخصة واما الحق فهو الحقيقة فما استبح كان المناسب ان يعرفوا  
 ثم يقسم ولكن جمعا في تعريف واحد غير ممكن لانها بين مجاز وحقيقة المراد من الاستباحة  
 ان يعمل معاملة المباح في سقوط المؤاخذه لا ان يصير مباحا مع قيام الحرم اى بسبب الحرم  
 احترز عن مثل السباحة في القطر عند خفة الرقة فان استبح لعذر وهو قصد الرقة  
 لا مع حرمه ويكون في الرخصة من القسم الرابع وقام حكم وهو لم يزل فلا يلزم من قولنا  
 ثبوت الامانة فان الكبيرة اذا عفت عن مركبتها لا يصير مباحة مع عدم المؤاخذه عليها  
 ولما كان الحرم مع سببها قايما في هذا القسم كانت الرخصة اكل كالكراهة او مثل من  
 من اكره بما يخاف على نفسه او على مضمونه على اجزاء كل الكراهة في رخصه الاجزاء على  
 اللسان وقيل مطلقا بالابان لان حقه في نفسه ينفذ عند امتناع صورة ومعنى  
 اما صورة فيتحيز البنية واما معنى فيرصد الروح وفي الاقدام عليها لا ينفذ  
 الله معنى لان الركن الاصل وهو التصديق قائم واطفائه في رمضان بمعنى اذا اكره الصائم  
 على الاطعام بواجب الاطعام لا اذا امتنع ففقدت بصوت حقه صورة ومعنى ولا يقدم  
 على الفطر بصوت حق الله في صورة لا معنى لان بصوت ابدل وهو لعمري فكان الله  
 رخصة في الفطر لرجحان حقه وانما مال الغير اى ان اكره على ان يلا مال الغير رخصه  
 ذلك لرجحان حقه في نفسه وحق الغير لا ينفذ معنى لا يجاز بالاضمان وترك المال على  
 الامر بالمعروف وترك عطف على المكروه في ذلك كالكراهة وقد لا الامر مضبوط للترك بمعنى اذا  
 خلاف ذلك على نفسه رخصه ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا لواقعه بل لوقوعه

صورة ومعنى ولو ترك بصوت حق الله في صورة لا معنى لان اعتقها دهرت الترك باق وضاية  
 على الامراء اى في كراهية المكروه المحرم على الامراء واما الفطر مال الغير اى وكذا اول الشخص  
 للفطر بان الصائبة محقة حيث يرخص لتناول طعام الغير بالاضمان لما مر من ان حقه  
 فائت صورة ومعنى اذا لم يتناول وحق الغير فائت صورة وحكم اى حكم هذا النوع من الرخصة  
 ان الاخذ بالعمرة اولى بها الحرم والزمه جميعا حتى لو صبر بمعنى لو عمل ما اكره به  
 وامتنع عما هو الرخصة وقيل كان شهيدا اى مباحا ثواب الشهيد كونه بلا ذنوب الاقامة  
 حق الله في تركه في مسئلة اتلاف مال الغير لو ادى عن طاعة الكراهة وقيل كان عاجزا ان شاء  
 الله تعالى انما استثنى لان له عجزا فيها لانه لا يقد بالقياس على الكراهة على الاطعام وليس هذا  
 كالكراهة على الاطعام لان الامتناع من الاتلاف حسنة لا يرجع الاعزاز الدين ونفاد ان  
 يقون في احتراز عن مثل حرمه من محارم الله فيكون في اعزاز الدين لا محالة فالحق ان  
 الاستثناء لكونها ثابتة بالقياس لا لكونها ليست كالكراهة من كل وجه لان ذلك ليس  
 بلزمه لان الفطر وان كان في رخصة لكن في معنى الضر وهو ان يفرد بالصوم في القضاء  
 ويأكل سائر الناس والثاني اى النوع الثاني من الرخصة هذا استبح مع قيام السبب  
 السبب الحرم الموجب حكم ترك الحكم تراخي عنه اى عن السبب الى زمان زوال الضر في حيث  
 ان السبب قايما كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم متراف غير ثابت في الحال كان  
 هذا القسم دون الاول كالمسافر اى كاطعام الماء في مع قيام السبب وهو تراخي  
 فمن شهد منكم الشهر فليصمه وحكم وهو وجوب اداء الصوم تراخي الى ازالة علة  
 من ايام اخر وحكم اى حكم هذا النوع ان الاخذ بالعمرة اى العمرة اولى لكان سبب  
 وهو يوم الشهر حتى كان الصوم في السفر افضل من الاطعام عندنا خلافا لما افق  
 وتردد في الرخصة بالمدل دليل فان على اولوية العمرة اى في معنى اليسر من حيث انه لم  
 يتعين كونه في الفطر في القياس كما سيجي في الفطر وان كان في راحة لكن في معنى



الفرم وهو ان يفرق بالصوم في القنطرة وبما كسب الناس فانقرضت تؤدى معنى الرخصة من  
 وجه لان الصوم المأذون وان كان غير الكون السرفط من النار ولكن فيه سبب من حيث شدة  
 ما بالناس في الصوم فان البليت اذا عمت طابت واذا تحققت المعارضة بينهما  
 ترجح جانب اذا الصوم يكون عاملا له نعم والمترخن بالفعل عامل لنفسه فكان  
 الاول اولى الا ان يضعف الصوم استثناء من قوله الاخذ بالغيرية اولى بمعنى اذا  
 اضعف الصوم كان الفضل اولى ولو صرح في ما كان انما لا يوجب لنفسه لافاق  
 الصوم كان قاتلا لنفسه من غير تحصيل المقصود بالصوم وهو الادب بما في تحذره  
 للولي واما ان يوجب الجواز فهو ما وقع من اي الذي سقط عنا ولم يشرع في عقابنا  
 من الاخر وهو ان عملا لنا ان كفتل النفس في التوبة وقطع الاعضاء الخائفة  
 وعدم جواز صلواتهم في غير المسجد وعدم التطهير بغير الماء وحرمة اكل الميت  
 بعد النوم ومنع الطيبات عنهم بالذنوب وكون الزكوة ربع مالهم وكتابته بالليل  
 على الباب بالصبح والاعلال وهي الواثق الاذمة لزوم الضل كما روي عن ابي اسرئيل  
 اذا قاموا بصلوات ليل الموح وعنفوا ايديهم الى اعناقهم وبما شق الرجل  
 مرقوة وجعل فيها طرف السلة واولت في السارية بحيث ينفذ على الصارة فربما  
 الامور رخصت عن هذه الامة تكريما للشيء فمضى ذلك اي ما خط عنا من الاخر  
 والاعلال التي وجبت على من قبلنا رخصة بجواز ان الاسفل وهو الغريم وهي الاخر  
 والاعلال لم يبق مشروعا اي لم يجب علينا وسقط عنا تحقيفا بان نقل الغريمنا  
 والمخرج الرابع من انواع الرخص ما سقطت عن العباد باخراج سبب من ان يكون موجبا  
 للحكم في محل الرخصة مع كونه اي مع كون ذلك الساقط مشروعا في الجواز اي في قصر  
 الاوقاف في حيث ان سقط في محل الرخصة كان نظير الله الثاني وكان مجازا ان  
 ليس في مخالفة غريمه ومن حيث ان يوجب الحكم مشروعا في الجواز لغدا بالتحقيق

وفيه

ولكن جهة الجواز غالبية لان جهة الجواز بان نقل في محل الرخصة في الحقيقة بالنظر الى  
 غير محلها فكذلك جهة الجواز انما تكفي في الصلوة في الشهر هذا مثال ولكن غير مناسب  
 لان القصر في السفر ليس ما سقطت عن العباد مع كون مشروعا في الجواز فكان المناسب  
 ان يقول كانت الصلوة في السفر لان الاتمام سقطت عن العباد لا القصر ولكن الوجه  
 كلامه بتقديره من ان تقديره اسقاط ما سقط لان ترك ما سقط اشترطه الشرع  
 بالرخصة للمعي بهما اذا لا بد من السبب لا نفس ما سقط وقوله ان القصر مثالا ترك  
 ما سقط لان انما في الصلوة في السفر رخصة اسقاط عندنا وقولنا ان في رخصة  
 حقيقة والغريم هو الاربع لقوله وادبرته في الارض فليس عليه كجمله ان نقصه عما  
 وهذا لا يقيد الا بانه لا لا يجاب ولنا ما روي ان قد هذه صدق تصديق الله بها  
 عليكم فاقوا صدق هذه اشارة الى الصلوة للقصور والتصدق بالاعمال النيك  
 سقطت محض في غير قول ولنا ان الوفاة في القنطرة من من عليه القصاص تصدق به  
 عليك سقطت القصاص من غير قول والخواب عنه ان نفي الجناح عنهم لتطبيق أنفسهم  
 لانهم كانوا في مظنة ان يغفلوا بالمر ان عليهم نعمنا في القصر وسقوط حرمة الخواب  
 في حق المنظر والمكره بقوله وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه استثنى  
 حالة الضرورة من الخطر فاذا راحة كان قال انها محرمة في حالة الاستيلاء وبما في حالة  
 الاضطرار فان قلت فكل هذا بقوله الامن اكره وقلبه مطمئن بالايمان فان استثناء  
 من المنظر ان لا يقيد الا بانه قلت ان استثناء من المنظر انما اضطرر من كبر باله  
 من بعد ايمانه فليس من غيب من الله الامن اكره فانتهار الغيب لا بد له على ثبوت الجواز  
 لو صبر يكون شديدا وقال ومن العلم وهو رواية عن ابي يوسف والثاني لا تسقط  
 ولكن لا يوجبها كما في الاكره على الكفر متسكن بقوله في اضطرر غير باع ولا عاقل  
 ان عليا ان الله غفور رحيم لما ظله والغفرة على قيام الحرمة الا ان يرفع في الموضع



وفائدة الخلاف يظهر فيها الاختلاف لا باطل وشرب خمر عاا الاضطرار فستدعي بحث  
وعندنا لا بحث والجواب عنهم ان اطلاق اسم المغفرة مع الاباحة باعتبار الاضطرار  
المخصص للتناول يكون بالاجتهاد وعسى يقع تناول زائدا على قدر الحاجة لان من  
ابتلى هذه الخفة يعطى رعاية قدر الحاجة وسقوط فضل الرجل في مدة المسح  
لان استتار القدم بالخفة يمنع سرية الحدث في القدم واذا لم يحل للمسلم ان يمسح  
الرجل والمسح شريعي ليس ابتداء لان الواجب على الرجل بتأديبه وهذا الشرط ان يكون  
الرجل ظاهرة وقت اللبس ولو كان العلى تبارى بالمسح لما شرط ذلك فصح الامر والى  
بالسامها من الامر الوقت والطلاق وكثرة واجبا موصفا وغير ذلك والتعريف  
الامور الشرعية والحسية وكونه قبيحا لعين او لغيره ونحو ذلك على الامكان لم يرد بها  
الامر بالمحرم بها وهي العبادات وغيرها لان الطلب لا يتعلق بنفس الحكم بل بالحكم  
به ويمكن ان يقال للمحكم صار علما للمحكم به عرفا المشروعة ونية ولا كلام اسباب  
والمراد بها العلل الشرعية مما زال الاسباب الحقيقية التي لا بد منها في وجود الاحكام  
ومضاف اليها اي الاحكام الى الاسباب من حدوث العالم بيان للاسباب والوقت زمان  
المكان وايام شهر رمضان والراس الذي يموت وبلى عليه وابيت والامر بانامة بالخارج  
تحقيقا او تقديره والصلوة وتعلق بقاء المقدور بالتعاطل الى هنا انتهى الكلام  
للايمان هذا شروع الاعمال السببية الى قور والمعاملات على طريقة الفقه والنشر بمعنى سبب  
وجوب الايمان بالله حدوث العالم لا يبدل على السقف وهي تدل على الصانع كما قال  
عمر رضي الله عنه البقرة تدل على البعير واثار النش تدل على المير وهذا الهيكل الملكي  
والتركز السخى اما يدلان على الصانع العليم الخبير والصلوة هذا متعلق بقوله والوقت  
بمعنى سبب وجوب الصلوة بما يجاب به في وقتها الوقت ولهذا يضاف الصلوة اليه  
ويقال صلوة الفجر ونحوها والركوة بمعنى سبب وجوب الركوة ملاك الماء والركوب

الشيء

الشيء الثاني الزايد عن قدر الحاجة والصوم بمعنى سبب وجوب الصوم شهر رمضان  
بدليل الاضافه اليه وتكرره بتكرره الا ان الله لما اخرج الليل عن محبة الصوم بقوله  
فالا ن باشروهن وكلوا واشربوا بالايام محال الصوم ومصدق الفطر اى سبب وجوب  
على السلم الراس الذي يموت اى يقوم بكفائه وبلى عليه واشافها الفطر مجاز لان شرط  
والج معنى سبب وجوب الحج البيت بدليل اضافته اليه والعمر بمعنى سبب وجوب العمر  
الارض بالخارج تحقيقا اى الارض التي فيها شيء من الزرع حقيقة حتى لا يجب المانع  
الزراع افد وهذه ايضا في اليها يقال عشر الارض وتكرر الوجوب بتكررها والخارج  
اى سبب وجوب الخارج الارض انامة بالانما التقديرية بالتمكن من الزراعة وعدم غيرها  
والطهارة اى سبب وجوب الطهارة الصلوة حتى يقال لها طهارة الصلوة غير انها لا يجب الا على  
المحدث والمعاملات اى سبب مشروعية المعاملات تعلق بقاء المقدور بالى بها  
تم حفظ بقاء العالم المقدس بتقدير الله في اليوم القيمة على تعاطل الناس بعضهم لبعض  
الاشياء التي يحتاجون اليها لان بقاء العالم بقاء الانسان وبقاؤه يكون بالتعاطل  
بالادراج وهو يحصل بالمال والمال بالمعاملات واسباب العقوبات والحدود  
في هذا عطفها بيان لان العقوبات هي الحدود لكن الاولى ان يقال هو من قبل قد وقع  
تتم الملائكة والروح لان العقوبات اعم من الحدود فان القصاص والمير وغيرهما  
عقوبات وليست بحدود والكفارات مانب العقوبات والكفارات اليه قبل  
بالهديان لما هو سبب القصاص وذننا اى سبب الجرم ذننا المحسن وسبب جلد الماشرة ما في  
المحسن وقرعة اى سبب قطع اليد السرقة وامر بالبين الخطر والاباحة اى يكون  
مباحا من وجه محظور من وجه لغير معنى الكفارات دائرة بين العبادات والعقوبات اما  
معنى العبادات فلا انها تؤدي بالصوم ويشترط نيته وفوضاها الى من وجبت  
عليه واما معنى العقوبة فلا انها لا يجب ابتداء بل وجبت جزاء على ارتكاب المحظور

والف



فواجب ان يكون سببها انما يبين الخطر والاباحة ليكون معنى العبارة معناه فالى  
صفة الاباحة ومعنى العقوبة معناه فالى صفة الخطر كالقفل خطاء فان من حيث  
المعنى رعى الى الصيد وهو مباح باعتبار ترك التنبه هو مخطور لانه اصاب ارميا  
والاخطار عندنا في رمضان فانما هو من حيث ان يلاقي ما هو مملوك ومخطور من حيث  
انما له على الصور في سبب الكفارة وانما يعرف البسبب للكمية انما يضاف  
للحكم الى السبب وتعلق به اي تعلق الحكم بالسبب لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء  
يكون اى الشيء المضاف اليه سببا له اى لا مضاف وحادثا به كما يقال كسب فلان ذلك  
الاضافه للغير وهو يحصل باضطرار الاشياء بالحكم وهو سبب وانما يضاف الى الشرط  
مجازا لان اتصال الحكم بالسبب اتصال بوثق واتصال بالشرط اتصال بملازمة فلا  
ان اتصال بالسبب يكون حقيقة واتصال بالشرط يكون مجازا كما هو في المقادير  
بحر الاسلام سبب الاول الرأس سبب الثاني البيت والمقدور الاسلام شرطان للموت  
هذا الذي ذكر من بيان الاسباب طريقه المتأخرين واما المتقدمون من مشايخنا قالوا  
سبب وجوب العبادة نواهيهم علينا شكرها فالإيمان وجب شكره الوجود في الخلق  
وكان العقل والصلوة وجبت شكره الوجود في الوجود وجبت شكره  
أفضاء السموات والركوة وجبت شكره المال والحج وجبت شكره البيت باب  
بيان اقام السنة لما فرغ من بيان اقام الكتاب شرع في بيان اقام السنة لانها ثابتة  
وهي تعلق على قول الرسول وفقد وسكونه عند امره بما فيه وطريقه المعجزة والمجرب  
مختصان بالقول فلهذا قال اقام السنة ولم يقل اقام الحديث الا اقام التي سبوتها  
من الخائن والعام وغيرهما الرقعة واما الثابت باقتضاء النص فثبت في السنة وهذا  
الباب بيان ما يختص به السنن هذا جواب عن سؤال مقدس وهو ان يقال ان كانت  
الاقام المذكورة موجودة في السنن فلا حاجة الى اقامتها فلم تذكر السنة في باب حديث

فاجاب

فاجاب بان هذا الباب ليس ببيان لاقام بل بيان اقام خاصة للسنن وذلك ان  
ما يختص بالسنن وعقد الباب لبيان اربعة اقسام عرف ذلك بالاستفهام الاول في  
كيفية الاتصال بقام برسول الله وهو اى ذلك الاتصال امان ان يكون كاملا بلا شبهة  
كالتواتر وهو الخبر الذي اواه بعد قوله لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواترهم على الكذب  
وهذا الشرط متفق عليه وكون عددهم غير معنى شرط عند قوم والمجربون على الشرط  
فان اهل الجامع لو اختلفوا باوفاقه يحصل العلم بخبره مع كونهم محضين وبعدم هذا  
الحق في الاتصال في كل وقت وهذا الشرط ايضا متفق عليه وخالفه المتخصصون  
للشهور عندهم من التواتر فيكون اخره كاوله واوله كآخره واوسطه كطرفه يعني يكون  
المجربون في الطرفين والوسط مستويين في الكثرة وهذا شرط اخر وهو ان يكونوا  
عالمين بالخبر واعلموا بسنده الى الحسن لا الى دليل عقلي فان اهل عصرنا لا يخبروا احد  
المسلم لا يكون متواترا وشرط اخر الاسلام العدالة والاسلام لكون الحق والكفر مظنة  
الكذب وعند العامة ليس بشرط لان اهل السنة طائفة لو اختلفوا بامتناعهم يحصل العلم  
بخبرهم وان كانوا اكفارا اهل ان المرحمة المتواتر ما هو شرط في المجربين وهو شامع وعلما  
انما هو بذلك لان غير تميز وهذا المقدار كاف في ذلك عرف المحققون بان خبر جماعة  
بشيء بنفس العلم بصدق قوله بنفسه يخرج خبر جماعة اهل العلم بالقرآن الزائدة عن الخبر  
كشوق المجرب والتفجع والمجربون والاداء فان قلت ان العدد في اللفظ سنة انا كما  
يشتمل الاقوال لا يصح اثبات الاقام الاربعة فيها ويمكن ان يقال المراد من الشرط  
قول ما يختص به السنن الحديث بطريق ذكر الكل واردة الخبر كقول القرآن والصاوي  
للحسن وما قال بعض اشرار لو كان القرآن كان اولى لانه تشبه للتواتر والمتواتر هو  
القرآن لا نقد فضعيف لان اتصال القرآن بالتواتر بواسطة تواتر نقله فانما هو  
علم اليقين كالعيان اى كما يوجب الحسن وقاره من المعتكف ان يوجب علم طرأته يعني



على وجه جاب الصدق وتعلقن الى القلوب ولكن لا ينبغي توهم الكذب وهذا القول  
بط لان الزيادة علم ومخبرتهم لا يثبت الا بالتواتر في لا يثبت العلم بتوهم سبقهم وهذا  
كثير على ضرورة فان خبر الدين الرازي في هذه المسئلة اعتراضات واجوبة متوفاة  
ومن البين لكل عاقل ان علم بوجوده ممكن ومحمد بن النضر من علمه من ذلك الاستدلال  
والصدق بالدليل الخفي مع وجود الدليل الظاهر غير جائز فثبت ان حصول العلم به  
ضروري والتشكيكات في الضرورية باطلة اعلم ان اضاف العلم اليقين اضافا لشي  
الى مراد من كماله وانما ذلك في اللفظ او يكون امثالا في شدة صورة اي من حيث  
الخارج لا من حيث الاعتقاد كاشهور وهو اي ذلك الخبر المشهور مكانا من الامور  
في الاصل اي في القرن الاول وهو قرن الشهادة ثم استمر حتى تقدم في الامور ثم ظهر  
على الكذب وهم اي ذلك القوم القرن الثاني ومن بعدهم يعني القرن الثالث والاشهر  
والاشهر يكون في القرن الثاني والثالث للقرن التي بعدهم فان عاقبة اخبار الامور  
اشهرت في هذه القرون ولا يسي مشهورة وانما يوجب علم الظاهر وانما دون  
التواتر في الواحد حتى جازت الرياسة على كتاب الله تعالى وكان الخصائص وجماعة  
من الصحابة ان يثبت علم اليقين حتى يكون جاحده عندهم لان الامور لا تلتفت بالقبول  
مع عدالتهم ونصبتهم في الدين كان كالتواتر والصحيح ان يفضل جاحده ولا يكفر لان التواتر  
مخرج رواية عن العهد ابتداء وانتهاء هذا ينزل المشيخ من رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذا ينزل  
كثير بخلاف المشهور لان كذبته في حجة العلماء وهي ليست بكفر او يكون امثالا  
في شبهة صورة ومعنى اما صورة فلان اتصال بالرسول لم يثبت قطعا واما معنى  
فلان الامور ما تلتفت بالقبول بخبر الواحد وهو كل خبر يروي عن الواحد والاشان  
فصاعدا لا عبرة للعدد في اي في الخبر الواحد بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر  
وانما احصوا الواحد والاثنين بالذكور مع ان ما بعده كان مضيا عند رعا لقول من روى

وقال يقبل خبر الاثنين دون الواحد لما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يعمل خبر ذي اليمين وحده  
حتى سئل اياك وعمر بن الخطاب فقال لا مثل قول ذي اليمين فقبل واجيب بان خبر ذي اليمين  
خبر واحد فيما عدا النبي صلى الله عليه وسلم وغيره من الصحابة كان اولي بالتدبير للنبي صلى الله عليه وسلم فكل النبي صلى الله عليه وسلم  
انما علم وخبر الواحد في مثل هذا لا يقبل وانما يوجب القول دون علم اليقين بالكتابة  
وهو قوي فلو لا تفرق من كل فرق منهم طائفة يستقرى في الدين ويستقرى في امورهم  
اذا رجعوا اليهم علمهم يحذرون اوجب على طائفة خرجت من فرق الانصار وهو  
المخوف عند الرجوع اليهم والطائفة فرقة والطائفة منها اما واحد والاشان في هذا  
القول خبر الواحد والاثنين وانما اوجب شيئا وجب مطلقا اذ لا قال بالفضل  
وانما وهو ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قبل خبر بريدة في الصدقة فقال لنا هدية وبها  
وبعث علينا وصافنا الى النبي صلى الله عليه وسلم ورجعته الكلبى الى قيس بن كنانة يدعو الى الاسلام ولو لم يكن  
خبر الواحد موجبا للعمل لما يثبتهم فان قلت هذا الذي روي في ثبوت قبول الخبر  
الاحاد من اخبار الاحاد فكيف جعلت اصلا في الاحتجاج به على خصمك قلت ظهر ما روي  
في الامور وتقدم بالقبول في الاحتجاج به في ثبوت قبول خبر الواحد والاجماع  
وهو ان الصحابة علموا بالاحاد واحادها منها ما احتج به ابو بكر على الانصار بقوله  
وم الامور من قريش فقبلوه من غير انكار وعلى هذا جرت سنة التاميين والجموع  
على قبول خبر الواحد في امور الدين مثل الاخبار بطلان ردة الماء ونجاسته والمعتقون  
وهو ان المتواتر لا يوجد في كل حادثة فلو روى خبر واحد لم تطلت الاحكام وقيل  
لا عمل الا من علم وهو مذهب أهل الحديث منهم احمد بن حنبل باليمن ومعه قورنغ  
ولا تقف ما ليس لك به علم اي لا تتبع ما لا علم لك فلا يوجب خبر الواحد العمل لانه  
لا يوجب العلم او يوجب العلم لا نشأ الا لزم هذا لتفصيل لقوله لا عمل الا من علم  
يعنى اذا انتفى اللزوم وهو العلم انتفى اللزوم وهو العمل او يثبتون اللزوم هذا



القول او يوجب العلم بمعنى ما ثبت للزوم وهو العمل بالجماع القوي ثبت للزوم وهو  
العلم مستأنس تحقق للزوم بدون اللزوم والجواب عن الالفة لان العلم منها المنع  
عن اتباع الظن مطلقا بل المراد المنع عن اتباعه فيما هو المطلوب من العلم اليقيني من اصول  
الدين وفروع والراوى ان عرف بالحق والصدق في الاجتهاد كالمحقق الراسخين  
والعباد جمع عبد لان من العرب من يقول في عبد عبد وفي زيد زيد وفيه عبد  
وضعا كالماء للبركة كما في الاقليد وهم عبده ابن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد  
الله بن عمرو بن ثابت وابي بن كعب ومعاذ بن جبل وعائش وابو موسى الاشعري  
 وغيرهم من اشتهر بالحق كان حديثه يترك به القياس خلافا لما كان في القياس  
مقدم على خبر الواحد لا يروى ان ابن عباس لما سمع ابا هريرة يروي من حديثه قلنا  
فان يلزمنا ان يروى من حديثه ان يأتى ولنا ان الخبر يثبت باصله لا يروى عن  
وانما الشبهة في طريقه وهو النقل ولما لا لو ارتفعت الشبهة كان حديثه قطعيا والقياس  
محتمل باصله ووصفه اذ كل وصف محتمل ان يكون علة فكان الاخذ باليسر في اصله شبهة اول  
ودون ان يروى عن تركه في الخبرين حديثه الفقه في الخبرين قال صاحب الفتاوى انما  
عن مالك ان خبر الواحد اذا خالف القياس لا يقبل وهذا القول باطل في حقنا وانما الجدل  
من تركه عن مثل هذا القول وليس يبرهن ثبوته وان عرق الراوى بالعدالة دون الفقه  
اي يكون قليل الفقه كاش وان هريرة وسلمان وبلال وغيرهم ممن اشتهر بالجهل مع روى  
الحدوث ولم يكن من اهل الاجتهاد ان وافق حديثه القياس عموما وانما الفقه لم يترك  
الحديث الا بالضرورة بمعنى الالزام من ضرورة الشدة اذ باب الراى في تركه وبما بالقياس  
بما ان من حيث حديث النبي عم عليه السلام فقد كان النقل بالمعنى مستفيضا فيمنع  
انما نقل بقوله من العبارة فاذا قصر فهمه لا يثبت عليه ان يثبت بعض المراد في حديثه  
شبهة زائدة بخلاف القياس عنها فيحتاج في شدة وترك الحديث لضرورة الشدة اذ باب الراى

لان اذا اشد باب الراى من كل وجه صارنا من الكتاب وهو قد ثبت فاعبروا يا اولاد  
بما فان يقتضي وجوب العمل بالقياس والحديث المشهور وهو حديث معاذ بن  
كعب بن جعيبي ومعارضه للاجتماع فان الامت اجتمعت على حديث المصنف وهو  
قوى ابو هريرة روى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تصروا الا بالليل والغنى في اتباعه بعد ذلك  
بغير انظر بعين بعد ان يحلها ان رتبها امسكها وان سئلها ردها وصاعا من ثمر  
التصريف للجمع والمراد بها في الحديث جمع اللين في الضرع بالشدة وترك الحلب مدة بغير  
المشترى انها غيرة اللين فان مخالفة القياس من حيث ان الضمان فيما لمثل مقصود  
بالمثل وفيه امثل لمقدس فاجاب ان لمكان اللين ليس منها ومن حيث ان المصراة  
كانت في ضمان المشتري فوجب ان يكون النقص ولا يرد عوضه ومن حيث ان قوم القليل  
والكثير بغير واحدة اختلف الناس في حكم المصراة فذهب مالك والشافعي الى انه  
يردها ويرد معها صاعا ان كان اللين صاعا لا يرد هذا الحديث وذهب ابن ابي ليلى وابو  
الوازع الى انه يرد فيه وذهب ابو حنيفة ليس له ان يرد بها ولكن يرجع على البايع بارئها ويسكنها  
كذا في شرح السنن اعلم ان اشتراط فقد الراوى لتقديم الخبر على القياس مذهب عيسى بن  
ابان واختاره القاضي ابو زيد وخرج عليه حديث المصراة وتايعا اكثر المتأخرين  
عند الكرخي ومن تابعه من اصحابنا فليس فقد الراوى بشرط التقديم بل خبر كل عدل  
مقدم على القياس اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة لان تغيير الراوى  
بعد ما ثبت عدالة موهوم والظاهر ان يروى كما سمع ولو غير لغير على وجه لا يغير  
المعنى واليه ما اكثر العلماء فلا يعتبر ولما قيل عزم حديث حزين مالا معان  
لم يكن فقيها في الخبرين وقصصه وان كان مخالفا للقياس لان الخبرين ان كان حيا  
وجبت الدية وان كان ميتا لا يجب فيه شيء واجبا بواعض حديث المصراة بانما لم يعللوا  
به مخالفا للكتاب وهو قد ثبت فاعندوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وبمن ان ابا هريرة



لم يكن فقيرا لان كان يفتي في زمان الصحابة ومكان يفتي في ذلك الزمان الا فقيحيه  
فان قلت قد علمت بغيره فمما قلته القياس مع ان راوي معبد الجهمي واخر غير  
بالفقه قلت روى جبر القهقرية غيره مثل جابر وانس وغيرهما وعلم بكثير من المعاني  
والنايعين ولهذا قدم على القياس وان كان الراوي مجهول في رواة الحديث لم يعرف  
الا حديث او حديثين ولم يعرف عدالت ولا فقه ولا طول صحبه مع رسول الله صلى  
الله عليه وسلم فان روى عن السلف وشهدوا بصحة وعملوا به او خلفوه  
اي في قول حديث مع نقل الثقات عن كذا معقل بن سنان في رواه ان ابن مسعود  
عن ترواج امرأة ولم يثبت لها مهر حتى مات عنها فاجتهدت ثم قال لا رى لها مهر مثل  
نساء ما لا وكى ولا سبط فقام معقل بن سنان وقال اشهد ان رسول الله صلى  
الله عليه وسلم في خروج بنت واتق مثل قناتك فسر ابن مسعود برواها من عند فقهه  
قناتك قنات رسول الله ورده على فقال ما تمنع بقول عراقي بواله على عقبيه وقال جها  
الميراث ولا مهر لها فقه رأي وهو ان المعقود عليه عاريا سائلا فلا يستوجب قبالة  
عوضا كما لو طلقها قبل الدخول ولم يثبت لها مهر وجعل على القياس اولى من رواية هذا  
المجهول عن هذا الحديث علما وانا لان الثقات من الفقهاء المشهورين كعقرو ومروفي  
والحن لم يرووا عنه صار كالمعدل لانا لا نعرف عدالة من لم نشاهده الا بتجمل الثقات عنه  
وهو موافق للقياس لان مهر المثل لما كان واجبا بال عقد وجبا ان يوكده المولى كالمسئ  
او سكتوا عن الطعن بعد ما بلغهم روايته لان سكتوا عنهم بمنزلة ما قبلوه ما كلفوا  
يعني ما روي حديث كحديث المعروف وان لم يظهر من السلف الا الر بعد ما ظهر حديث  
كان مستكرا لان اهل الحديث والفقه لم يعرفوا صحته فلا يقبل ولا يعلل من حديث  
فاطر بنت قيس اجرت ان زوجا طلقها لثنا ولم يقضي النبي صلى الله عليه وسلم لها النفقة وسكن  
قوله غيرة وقال لان كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لانه يصدق امر كذا قال

قال الحسن بن امان اورد يقول كتاب ربنا وسنة نبينا القياس لانه ثابت بهما ولو كان الخلف  
حين العمل على النفس وروى السنة وهو القياس على الخلف المستوية فان لها النفقة  
اتفاقا وكذا الخلف والنفقة عن طلاق رجعي بجامع القياس والنفقة جزء الاجابة  
والثابت ان يقول ان نفقت الزوجية في البتة فلا يجب لها النفقة وليس كذلك النفقة  
عن طلاق رجعي فلا يقع القياس وذكر الطحاوي اورد بالكتاب قوله ولا يخرجوه من  
بيوتهم ومن السنة ما قاله عريضة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم بقولها النفقة والسكنى ورد في  
كان يحضر من الصحابة ولم يذكر ذلك احد فثبت انه حديث مذكور عندكم وان لم يظهر  
حديث في السلف ولم يقابل برده ولا يقول بجوده البلية اذا لم يخالف القياس ولا يجب  
لان الوجوه شرعا لا يثبت بمثل هذا الطريق الضعيف فان قلت اذا وافقه القياس وجي  
العمل به كان الحكم ثابتا بالقياس فافادته جواز العمل به قلت فافادته جواز اضاف الحكم  
اليه فلا يمكن نافي القياس مع منع هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث وانا جعل الخبر  
حجة بشرائط في الراوي وهي اربعة العقل وهو نوري في بدن الادري وفي في الراس وفي  
في القلب يعني ب اي ذلك النور طريقا يتبعه ب الجار والمجرور قائم مقام العقل  
وضمير راجع الى الطريق وبقوله من طريق من حيث انتهى اليه ضميره راجع الى حيث  
وهو معنى المكان درس الخواص يعني ابتداء عن القلب بنور العقل من حيث انتهى اليه  
درن الخواص وعن هذا قبل بداية العقولات نهاية المحسوسات فيبدي اي يظهر المطلوب  
للقلب فيذكر ان المطلوب القلب بامد مثلا لان النظر الانسان الى شئ او شيء يدرك  
بنور عقده ان لبايا الاحمال ذات قدرة وحيرة وعلم من الاوصاف التي لا بد لنا منها  
فان قلت التعريف غير جامع لانه قد يكون الطلب بعد بداية العقولات كما اذا استدلنا  
من وجود العالم ان له سائعا عالما فقه فطلب بعد ذلك ان علمه من ذاته واعتبره  
اولاهو ولا اذن قلن الطلب بعد بداية العقولات بمرتبة او مراتب لا يمنع كون المبدأية



من انهاء النفس وان كان في انشاء مستقيا عن النفس وفي نظر لا لا يبعد وقد من حيث  
 يلتقي اليه ذك الحواس لان على ذلك التقدير يكون من حيث يلتقي اليه ابتداء المعرفة  
 وخلق ان هذا التماثل في الوجود صورة محسوسة واما فيما ليس محسوسا فاما مبتدأ بغير  
 العلم به من حيث يوجد واما تعريف على الاطلاق فان يقال العقل قوة نفسانية يدرك  
 به الانسان حقائق الامور والشرط الكامل من اي من العقل وهو عقل البالغ ولما  
 كان الكمال امر اخفيا في السبب الظاهر وهو البلوغ من غير ان مقام كمال العقل  
 ليس للعباد دون القاصرين وهو عقل الصبي والمثورة والمجنون واما شرط كمال  
 العقل لقبول الخبر لان الشرع لما جعلهم اهله في التصرف في امور انفسهم ففهموا حكم  
 في امر الدين اولى هذا اذا كان السماع والرواية قبل البلوغ واما اذا كان السماع قبل  
 البلوغ والرواية بعده فقبل قولنا يعني اذ لا خلاف في كون كونه مميزا واول رواية تكون عقله  
 فان قلت المبدأ يقبل روايات وان لم يقبل من امور الله قلت ذلك يحق القول لا نقضا  
 في العقل والاضبط وهو في اللغة الاخذ بالخبر وفي اصطلاح اصول الفروع ما ذكره  
 وهو سماع الكلام كما يحق سماع الكافي بمعنى المثل وما يعني شي وهو عقل النفس  
 على ان مقبول مطلق والتقدير وهو سماع الكلام سماعا مثل سماع شيء بحسب مقتضى  
 ثم فير بمعناه الذي اريد به ان يكون له او شرعا كان عليه حرمة الاعتناء في قوله لا يقبل  
 القاصي وهو عيبان لسئل القلب لان اذا لم يفهم معناه لم يكن سماعا مطلقا بل هو  
 صوت والباري بمعناه بمعنى مع ثم يحذف منه الجبرود المجهول ومصدره كالمسود  
 بمعنى البصر والمعنى يدل قدرته ويجوز ان يكون بمعنى المقبول على معنى سنده المقتضى  
 من السمع في الضبط والتصديق في السمع مع والسمع ثم الثبات على الحق المحقق  
 كما حفظ حدوده اي احكامه بان يعني بموجب بيده وصرفته بمفكرته والباري  
 بمعنى مع على اسادة الظن بنفسه بان لا يعتمد على نفسه في الالهام بل يعتمد في ادراكه

متعلق بمحذوف في حاله مستقل  
 ثابتا على اسادة الظن صحيح

ترك تركت انما الجزء سواء الظن الا حين اذا متعلق بقوله ثم الثبات عليه وروى ابن  
 مسعود كان انما روى حديثا فخذ بهر وجعلت في ابعده ثم بعد باعتبار سور الظن  
 مع ان كان في الحديث بيات الرشد فان قلت ان كان الضبط شرط في النقل فكيف مع  
 نقل القرآن لم يثبت في الاصل الا بالهدى غير النوري ومع نقلوه بعد الضبط التام  
 ونقل القرآن مع يتعلق باحكام مثل جواز الصلوة وغيره فاعترف في نقله  
 ومعناه بنوعه واما السنة فان المعنى اصلها والنقل غير لازم فيها او يقال القرآن  
 ما مومن عن النبي لان الله تعالى وعده حفظ عن تحريف المبطلين بقوله انما نحن نزلنا  
 الذكر وانما الحافظون في النقل في من كان ضابطا لظاهرها وان كان لا يعرف سنا  
 والعدل وهي الاستقامات في السيرة والدين وضد بالحق والمعتبر هنا كاذبا  
 كمال العدل وهو تهاجته الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة حتى اذا ركب  
 كبره او امر على صغيرة سقطت عدالة قيد بالامر لانه لو ركب صغيرة ولم  
 يصرفها لا يبطل عدالة لان التفرغ عن جميع الصفات متبعة بعادة واشترط  
 التفرغ عن جميعها سد باب الرواية وروى ابن عمر عن ابي عبد الله عن النبي صلى الله عليه وآله  
 سبع الاشارة لله وقول النفس المؤمنة وقد في المحسنة والفرار من الرخصة والكمال  
 الشيم وعقوبة الوالدان المسلمين والالحاد في الزمر والظلم في البيت المرام وروى  
 ابو هريرة مع ذلك اكل الربوا وعن علي رضي الله عنه السرقة وشرب الخمر دون القاصي  
 وهو ما ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل بالبلوغ لانها محملة على الاستقامة  
 في جواز من غير هذا ظاهر وهذه العدالة لا يفسر بالخبر لان هذا الظاهر معاودة  
 ظاهره ثم هو نفس في الاصل مثل العقل وادعاء العمل بخلاف العقل والفرغ  
 فكان عدلا من وجد دون وجه فتردد الصدق في خبره من غير وجه فثبت ان كان  
 العدالة والاسلام انما شرط لان الباب باب الدين والكل ونسب في هدم ولا يقبل قوله

من لا يفهم معناه قلت نقل القرآن مع



والاسلام نوعان اسلام ظاهر وهو ما ثبت بشهادة بن السليم وشيخ حكيم الاسلام  
على والديه من غير ان يوجد منه الاقرار وهذا النوع لا يكتفي في صحة الرواية وان كان ثابتا  
بالبيان وهذا النوع مشروط بالصدق المختص في ان المصدق في الايمان هو  
المصدق المنطقي الذي هو الامان او غيره ذهب صاحب التفسير الى الثاني وقال  
هو نسبة الصدق الى الخبر اختيارا لان الامان قد يقع في قول الكافر بالضرورة  
عند رؤية المجرة مع انه لا يكون موثقا حتى ينسب الى الصدق فيما الخبر وكان في  
بعض الكثرة يعرفون انما هم فقهاء وحصول الامان لبعض الكفار ممنوع  
ولو لم يكون كثره باعتبار صحوه بالامان وغير ذلك من امارات الاكثار فانما انما  
قطعتنا التفرع عن فعل اللسان لا يعرف من نسبة الصدق الى المتكلم الا في ذكره والامان  
به فان قلت فيكون الصدق من الكيفيات دون الافعال لا يشترط فكيف يعم  
الامر بالامان قلت باعتبار احتمال على الاقرار وعلى صرف الفكر في تحصيل تلك الكيفية  
بترتيب المقدسات كما يصح الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كما هو واقع بانما  
المراد من الاسم ما يدل على الذات مع الصفات كالحسن والرحيم وصفات من المسمى لا  
وسائر صفات الكمالات وقول احكام او الاعتقاد بها وسرايرها وهي امور لا يمكن  
فيكون فيها بعد التخصيص والشرط في بيان اجمالها كما ذكرنا يعني الذي هو شرط  
في قول روايته هو ان يقر بهذه الاشياء ويثبتها على وجه الاجمال بان يقر بان الله  
واحد عالم قادر حي وفي رد لما قال بعض المتأخرين من ان توحيد الله تعالى باسناد على ان  
لا يكتفي ما لم يكن عالما بحقيقة ما يذكر لان حفظ اللغة غير معرفة المعنى بل لابد من  
على التفسير وهو ان يبين حقيقة المعنى والقدرة والحكمة فان في الجامع الكبير انما  
بلغت المرأة فاستوفت الاسلام فلا يصف فانها تبين من زوجها وقد كانت  
بمعنى التكامل بظاهر ملامها في حكم بشاره حيث لم يحسن بان تصف وجعلت في ردة

منها وقتنا هذا الاشتراط يؤدي الى المخرج لان اكثر الملايق لا يقدرون على توصيفها  
على التفسير وقد اثنى النبي صلى الله عليه وسلم على من جاءه امر الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال اني اريت  
الملك فقال له اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله قال نعم قال يا بلال اذك  
الناس ان يصوموا عدا وبين الامان على اجمال حين سأل جبريل ام قال منصور  
الفاطمي في خارج المعنى قلت وفي نظر وشفاف للتكليف على ان انباء الصفات مما لا  
يتعلق به ايمان وكفر وقوله باسناد في ذلك الاتفاق وحديث الاماني ولهذا  
اي ولاجل ان الشروط المذكورة شرط في الراوي لا يقبل خبر الكافر والفاطمي لعدم  
العناء والاضيق والمنع لعدم مكان العقل والذات استندت غفلت لعدم الخط  
وان وافق القياس وقبل غير الاعمال في الحدود في القذف والمراة والمبطل لوجود  
الشرايط الاربع ولكن لم يقبل شهادتهم لان الشهادة توقفت على ايمان اخر اما  
الاعمى فلان الشرط في الشهادة الاشارة والتين الى المسؤولية وهذا لا يحصل بالعمى  
واما العبد والمراة فلان الشرايط في الشهادة التولية الكاملة وبالرفق ينعدم  
الولاية وبالا نونة تنقص واما المحدود في قذف فلان رد شهادته من تمامه  
ثبت ذلك بالنسب وفي ظاهر المذهب المحدود في قذف لقبول الشهادة بعد التوبة  
وكذا التائب من الفسق والكذب يقبل رواية التائب من الكذب مستحدا في حديث  
رسول الله صلى الله عليه وسلم فان لا يقبل رواية ابي اذ ذكر في كتاب معرفة انواع الحديث  
والثاني اي الضماني من الاقسام الاربع المختص بالسنن في الانقطاع وهو نوعان  
ظاهر وباطن اما الظاهر فالمرسل من الاخبار وهو ان تترك المسئلة التي ينبغي ان  
وهو لا يقبل قد روى له صلى الله عليه وسلم وهو اي المرسل اربعة اقسام الاول ان كان من  
المتصالح يعني لو كان المرسل صحابيا فقبول بلا جرم لاجتماعهم على عدلهم فان قلت  
المتصالح فظاهر امرهم السماع من النبي صلى الله عليه وسلم في اي يعلم ان مرسل قلت باخبارهم انهم لم يسمعو



وان بينهم وبين رجل ومن القرن الثاني والثالث هذا هو العصر الثاني من اقام  
الاربعة يعني ما رسل القرن الثاني والثالث كذلك يعني جرح عندنا وما كان وقال  
الشافعي لا يقبل الا ما تأيد بآية او سنة مشهورة او موافقة في امر صحيح او قول صحيح  
او نقلت الامة او اشترك في ارسال عدلان بشرط ان يكون شيخا لها فذهبين اوجب  
الامداد بوجه اخر محقق بان الجهل بذات الراوي يستلزم الجهل بمسبقة والجهل بالمسبقة  
ومعدهما مانع فكيف لا يكون للجهل بالذات والسفاهة مانعا ولذا الاجتماع وهو ان  
المصداق على قول روايات ابن عباس وابن عمر والنوفل بن بشير وغيرهم من احدث  
الصحابه مع انهم لم يجمعوا كل حديث من النبي صلى الله عليه وسلم الى ما سمعوا من اهل بيته  
المعديث ولم يرو عن احد انكارا او تحقير بانهم رويوا بواسطه نواحي ان قلت اخذوا  
في مراسيل الصحابة وليس كلامنا فيها قلت لا فرق بين ارسال الصحابة والتابعين عندنا  
تثبت بشهادة النبي صلى الله عليه وسلم فان قلت لا في الاجتماع فان السلف اجتهادية لان الخلف الذين  
لم يقبلوا الرسول لا يأثم ولا لجامع في المسائل الاجتهادية فقلت لا اجتماع قطعي في المسائل  
الاجتهادية وهذا لجامع ظني والدليل الموقوف وهو ان كلامنا في ارسال من اؤسده  
الى غيره قبل اسناده فلا يظن بالكذب عليه فلا يظن بالكذب على رسول الله  
صلى الله عليه واله والراوي اذا عرفت عدالة سقط عن السامع النظر في عدالة من اخبره  
وانما عليه التقليد لان العدل ما لم يتبين له الاسناد لا يرسل قال الحسن متى قلنا  
رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعنا من سبعة او اكثر والجهل بيمين الراوي لا يكون جرحا  
مطلقا فان ارسال العدل من الائمة دليل تقديرا وارسال من دون هؤلاء يعني  
ارسال العدل في كل عصر غير القرن الثاني والثالث كذلك عندنا كثر يعني جرحون  
على قبول في القرون المتقدمة العدل والعتيق فلهما وجدنا قبلنا خلافا ولا  
ايان لان ايمان زمان الطيق وفشل الكذب ولا بد من البيان والذي ارسل من وجه

واسم من وجه مقبول عند العامة يعني عند اكثر هذا هو العصر الرابع من ارسال  
سأكت عن هذا الراوي والسند ناطق والسند لا يعارض الناطق من حديث الكاه  
الابوي رواه اسرايل بن يوسف مسندا وشعبه مرسل وقال بعض لا يقبل لان  
الراوي عن ذكر الراوي عن غيره لا يخرج فيه واسناد الاخر منزلة التعديل واذ الجمع  
الخروج والتعديل ينبغي الخروج واما الباطن فان كان الانقطاع لنقصان في الناقل  
لغرض بعض شرط من العدل والاسلام والعتيق والعقل فهو على ما ذكرنا يعني  
لا يقبل خبره وان كان بالعرفى على الاصول بان خالف الكتاب كقولهم لا صلوة  
الا بفتح الكتاب فاذا خالفنا لعموم قوله هاء واو ما يسهل من القرآن او السنة للمروية  
اي المشهورة مثل ما روي ابن عباس رضي الله عنهما سمعنا من النبي صلى الله عليه وسلم  
فاذا خالفنا الحديث المشهور وهو قدوم البينة على المدعي واليمين على من انكر  
والحادثة اي خالفنا الحادثة بان ورد فيها الشك من الحوادث وهم بالبولى كما  
روي ابوهريرة رضي الله عنه انهم كان يجهر بسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة فانه لما شذ مع  
اشبه بالحادثة لم يجهل به لان شجرة الحادثة تعني شجرة ما ثبت حكم الحادثة ثم  
فاذا لم يشتر النقل عنهم والاجتهاد ببول على ان منقطع او اعرض عن الائمة  
من المصدر الاول اي الصحابة مثله ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يشعروا في هذا شيئا  
خير اكملها بالصدق فان الصحابة اختلفوا في وجوب الزكوة في مال الصبي  
واعرضوا عن الاحتجاج بهذه الحديث فدل ان غير ثابت او ما ونا ويلان المراد  
بالصدق النسخة كما قالوا في نسخة المروية على نسخة كان مردودا منقطعها  
ايضا اي كذا كان الانقطاع لنقصان في الناقل والثالث اي انقل المثلث من  
الاقامة المختصة بالسنة في بيان محل الخبر الذي جعل الخبر في حجة الموصوفين  
محل فان كان المحل من حصر في النوع وعلى ما يخلص هذا الحديث من شرايعه وهو نوعا



الاول ما ليس بمعقوب كالصلوة وغيرها يكون فيه الواحد في حجة بلا شرط عدد لان  
الاعتناء بعلوم اخبار الاحاد وعلوم الخبر ما يشترط في انتفاء التماسين وشرط بعضهم  
العدد استدلالا بان النبي لم يقبل خبره في الدين حتى شهد له غيره قلنا اعتد  
لقيام التهمة لان المادة كانت في محض عظيم ولم يصدق من غيره كلامه خلافا للكرخي في  
المعقوبات يعني ما هو معقوب لا يجوز ان يثبت خبر الواحد عنده هذا هو القسم الثاني من  
حقوق السنة فان ابو يوسف في الامالي وهو مقتضى الخصام من جهة لان جانباً صديق  
في رواية العدل فثبت بالحدود ولا يلتفت الى احتمال الكذب فيه كما ثبت بالحدود بالبيان  
وقيل يفتى الى احتمال الكذب فيها وجوز الكرخي ان خبر الواحد في انفسه بالرسول  
شبهة والحدود يندرج بالشبهات واما اثباتها بالبيانات فيزول بالنسب على خلاف الفقه  
وهو قوله فاستشهدوا عليهن اربعة منكم وان كان المولى من حقوق العباد وهذا  
هو القسم الثالث من اقسام محل الخبر مما في الزام محض كالبيع والاشربة والاملا للزوجة  
يشترط في سائر شروط الاخبار من العقل والبلوغ والاسلام اذ كان للشهود على ما  
وكونه محدود في فذوق ولا يجزى شهادة معتق ولا يدفع عنها مفرما وغيرهما مع الله  
في موضع يطلع عليه الرجال بخلاف موضع لا يطلع عليه الرجال فان العدد والركبة يشترط  
في كالبكارة وعيوب النساء ولقد اشهدوا بالولاية في الحرية وان كان المولى الزام  
في اصلا هذا هو القسم الرابع وهو من حقوق العباد كالوكالات والمضاربات والرسالة  
في الهدايا والشركات ثبت باخبار الاحاد بشرط التبرؤن العداة يعني يشترط ان  
يكون الخبر ميمز اصلياً كان او بالفاك في المكان او مساماً حتى اذا الخبر ميمز او كقول  
فلانا وكذا وقع في قلبه صدق يجوز ان يستعمل بالتصديق بناء على خبره لعموم الضرورة  
لان الانسان لا يجد العدل المراد له في كل زمان او مكان لبعثه الى وكيد ولو شرط فيه  
سائر الشرائط لم تحللت المصالح ولان الخبر غير ملزم لان الوكيل مختار في قبول الوكالة

ولا الزام عليه في ذلك فانما لم يوجد الزام في هذا الخبر لم يشترط شرط الزام من الله  
ولان النبي لم كان يقبل خبر الهدية من البر والفاجر وان كان في الزام بوجه دول وجه  
هذا هو القسم الخامس وهو من حقوق العباد كقول الوكيل وتجمل المأذون وفي المأذون  
وجه لان الوكيل اذا انزل يقتصر الشراء عليه ويترك العهدة واذا جاز العبد يخرج  
تصرفه من المصحة الى الفناء ومن وجه لا الزام فيه لا يشترط سائر المعاملات لان كلا  
من الموكل والمولى يشترط في عقد بالعقد والمحرر والمحرر كما هو متعارف في عقد بالتوكيل والاذن يشترط  
في اعمه شرط الشهادة من العدد والمعادن عند الخليفة ثم شبه الزام بوجه شرط  
العدد والعدالة وشرا المعاملات بوجه سقوطهما فشرطاً احدهما واسقطنا الآخر  
توفيرا للشبهتين فظهر وعندنا لا يشترط بل يثبت الجرح والعزل بخبر كل ميمز لان هذا  
القسم من باب المعاملات ما خلا الاخبار بالشرع وجب ان لا يتوقف على اربعة اشياء  
لان الناس في باب المعاملات ضرورة توكيد او عزلا فلو شرط العداة لغناق الامر  
على الناس واما الاخبار بالشرع وان لم يكن من المعاملات فقد تحقق بها لان الضرورة  
قد تحققت في عقد هذا اذا كان الخبر فضولاً وان كان وكيلاً او رسولا من الموكل او  
المولى بان قال وكلتكم بان تخبر فلانا بالعمارة او الجرح او اسلمتكم الى فلان لتبلغني عنى  
هذا الخبر لم يشترط العداة انما قال لان عبارة الوكيل والرسول كعبارة الموكل والمولى  
والرابع اي القسم الرابع من الاقسام المختصة بالسنة في بيان نفس الخبر وهو معرفة اقسامه  
فتم تحصيل العلم بمقدور اي صدق الخبر كخبر الرسول لان ثبته بالدليل القاطع متمم  
عن الكذب وحكم وجود الاعتقاد بصدق قوله وما انكم الرسول فخذوه وما يحكم  
المالك كدعوى فرعون الربوبية لقيام ايات الحدود فيه وفيه يجهلها على السواء  
لخبرنا سبق فان خبره يجهل الصدق باعتباره منه وعقد ويمتنع الكذب بانها  
فقه وحكم يتوقف في الاستواء الجائدين في وقد قال في ان جاءكم فاستمعوا له فمينة



وهو يخرج احد احتمالين على الاخير كغير العدد المستجمع بشرائط الرواية والعصود هما  
النوع ولهذا النوع امران ثلاثة طرق السماع وذلك اما ان يكون غريبة اى اسلا وهو على  
اربعة اقسام قسمان منها في نهاية الغربة وهو ما يكون من جنس السماع بان تقرا  
على المحدث من كتاب او حفظ وهو سمع ثم تقول مستغما اهو كما قرأت عليك  
فهو يقول نعم او يقرأ المحدث عليك من كتاب او حفظ وانت تسمو قال فقولوا  
قال ابو حنيفة خرج الوجهان سواء بل الاول احوط لان السامع اذا قرأ بنفسه كان اشدها  
في ضبط المتن لان عامل لنفسه والمحدث عامل لغيره او يكتب المحدث اليك كتابا على  
رسم الكتاب وهو ان يكون مضمونا تحتهم مرفوعا معنونا بمعنى كتب قبل التسمية من فلان بن  
فلان الى فلان بن فلان ثم يبدأ بالتسمية ثم بالثناء وقد كره حديث فلان بن فلان  
اى ان قال عن النبي وم يذكر متن الحديث ثم يقول انما يطلع كتابي هذا وفهمته قد  
بعضنى بهذا الاسناد فهذا اى الكتاب من الغائب كالخطاب وكذلك الرسالة على هذا  
الوجه اى الرسالة الى الغائب كالكتاب في جواز الرواية وذلك ان يقول المحدث لرسول  
بلغنى عنى فلان ان قد حدثنى بهذا الحديث فلان بن فلان ويذكر اسناده فاذا اطلع  
رسالة هذه فاروه عنى بهذا الاسناد فيكونان جهتين اذا ابتنا بالحجة اى بالبينه اذكر  
فلان او كتاب فلان على ما عرف في كتاب القاضى هذا اشارة الى القسمين الاخرين  
وهما من باب الغربة ايضا ولكن على سبيل الخلاف فصار لهما شبه الرخصة وهو الكتاب  
والرسالة او يكون رخصة هذا هو القسم الثالث من قسم طرق السماع وهو الذى لا  
استماع فيه كالاجازة وهو ان يقول المحدث لغيره اجزتك ان تروى عنى هذا الكتاب  
الذى حدثنى به فلان او جمع مسموعا الذى كان عندك وبين اسناده والثناء  
وهو ان يعطى الشيخ كتابا معا به الى المستند ويقول هذا كتابى وسماعى عنى  
فلان فقد اجزت لك ان تروى عنى هذا والثناء تأكيد للاجازة لان مجزنا للثناء

بدون

بدون الاجازة من معتبرة والاجازة بدون المناولة معتبرة ويجوز الاجازة  
لمحدث وكقول رلان اجزت لفلان ولم يولد له ما سئلوا والمجازة ان كان عالما  
به اى بما في الكتاب الذى اجازته بروايته بجمع الاجازة والاى وان لم يكن المجازة  
عالما بما في الكتاب فلا اى لا يجمع الاجازة بالاتفاق ولو اجاز المجازة لم يقول  
اجزت لك مجازا اى المصحيح ان جازر والاحوط ان يقول المجازة اخبرنى او اجازنى  
ولا يقول حدثنى لان ذلك يختص بالاستماع ولم يوجد وطرق الحفظ اى الطريق  
الثانى من الاطراف الثلاثة المتعلقة بالمعبر طرق الحفظ وهو نوعان والغريب  
ان يحفظ المسموع من وقت السماع الى وقت الاداء والرخصة ان يعتمد الكتاب  
فان نظره وتذكر ما كان مسموعا صار كان حفظ من وقت السماع الى وقت  
الاداء لان التذكر بمنزلة الحفظ يكون حتى سواء كان خطا او خط غيره والاى  
وان لم يكن كالحفظ شيئا فلا اى لا يعمل الرواية عندى حينئذ لان الحفظ  
للتذكرة للقلب كالمرآة للعين فلا عبرة للمرآة اذا لم ير الراوى وجهه فكذلك عبرة  
للكتاب اذا لم يذكر القلب عليه على لان التذكر بالخط وعندى واذا في مجزوا الرواية  
وتعجب العمل بالاداء المستعبر كانوا يعملون على كتب النبي وم من غير ان راوا ما روى ذلك الكتاب  
وعندى اى يؤمن بمجوز الادعاء على المتكلم ان كان في يده او في يدا منته ولا يجوز ان لا  
في يده غيره لان لا يؤمن عن التغير وعند محمد يجوز العمل بالخط وان لم يكن في يده لان  
التغير غير متعارف وما ذهب اليه محمد رخصة شبر الناس وطرق الاداء هذا هو  
الطريق الثالث والغربة فيه ان يؤدى على الوجه الذى سمع بلفظه ومعناه ورخصة  
ان يعتمد بمعناه معنى برويه بلفظ اخر يؤدى معنى الحديث فان بعض العلماء يميز  
تقول الحديث بمعناه لا معنى له بل مخصوص بمجموع الكلام سابق في القصة وفي  
التفصيل بالمعنى لا يؤمن من الزيادة والنقصان وحجة العامة ما روى ان الصحابة قالوا



بارسول الله اناسمعتك الحديث ولا تصدق على تأديته كما سمعناه قالوا هم اذا لم  
تخلوا امراما ولم ترموا ملاملا واسمعتك المعنى فلا بأس به روى ان ابن مسعود روى  
وغيرهما كانوا يقولون عند الرواية فانهم كانوا في يمان او عجم او غير ذلك  
منكر فكان اجرا على الجواز فان كان الحديث ممكنا لا يحتمل غيره يجوز نقله بالمعنى  
لن لا بصيرة اي معرفة في وجود اللفظ لا لا لم يشبه معناه لا يمكن فيه الزيادة  
والنقصان اذا نقل بصيرة لغزى وان كان ظاهرا معلوما يحتمل غيره اي غير ما  
بان كان عاما محتملا للمخصوص او حقيقة يحتمل المجاز فلا يجوز نقله بالمعنى الا  
للفقيه المجهل لا لا يفتق على ما هو المراد فيقع الا من على الخل بتمامه وما كان من  
جوامع الكلم بان كان لفظا وجيزا وتحت معان كثيرة او لفظا او مشتركا او مجمل  
لا يجوز نقله بالمعنى للكلمة المجهلة وغيره اما جوامع الكلم فلما روى انهم قالوا خفت  
بجوامع الكلم فلا يقدر بعد ما كان مخصوصا به واما المشكل والمشتك فلان  
المراد منهما لا يعرف الا بتأويل وتأويل الراوي لا يكون حجة على غيره كالتقليد والتمسك  
بالحسن فلا لا يوقف معناه والرواية عن هذا المصنف الى الظن الذي يلحق الحديث  
وبيان ما يوجب منه سقوط العمل بالحديث وما لا يوجد والظن الذي يامع اعمان  
يكون من قبل الراوي او من قبل غيره والذي يكون من قبل الراوي اذا تكلم الرواية انكار  
جامع بان فلا كذب على او ما رويته او انكارا موافقا بان قال لا ذكر اني  
ان هذا الحديث اولا اعرفه في الوجه الاول سقط العمل بلامتلاق لان كل واحد منهما  
مكذب لاخر فلا بد من كذب واحد غير معين ولكن لا يسقط بذلك عدالة ما يقين  
في عدالتهما ووقع الشك في تواليا واما في الوجه الثاني فذهب الكرخي واحده جليل  
الى ان سقط العمل به لانه انما يكون حجة بانسار بالرسول وبانكار الراوي انقطع الامانة  
وهذا النافع وما لك ان لا لا يسقط العمل به او عمل بخلاف بعد الرواية كما روى عماره

ان النبي عم قال ايما امرأة تكلمت بغير اذن وليها فكاكها بعد ثمان عاينة روى روي  
بنت اخيها بلا اذن وليها ما هو خلافه يتبين اي لا يحتمل ان يكون مراد من الخبر بوجه  
يسقط العمل به لان خلافه ان كان حقا بان خالف للوقوف على شئ او ليس ثابت وهو  
الظن من حاله فقد بطل الاحتجاج به وان كان خلافا بان خالف لفظ المبالغة والتهاون  
بالحديث او لغيره او بان فقد سقطت عدالة لان لم يكن عدلا فان كان العمل بخلافه  
قبل الرواية او لم يعرف تاريخه اي تاريخه ان عمل قبل الرواية او بعدها لم يكن جرحا لان الظن  
ان ذلك كان مذهبهم وارتك ذلك بالحديث وكذلك ان لم يعرفه التاريخ لان الحديث جرحه  
في الاصل ووقع الشك في سقوط خبره على ان كان قبل الرواية وتبين الراوي بعض  
محتملاته بان كان اللفظ عاما فيجهد على معنى خاص او مستثنا فيجهد على احد معنيين  
لا يسمع العمل به اي بطلان الحديث لا لا يتبين بخلافه يتبين مثل حديث ابن عمر ان النبي عم  
قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا وهو محتمل للتفرق بالابذان والتفرق بالا قول فخذ  
ابن عمر على التفرق بالابذان ولم يعمل بتأويله في مشتركا فقولنا بما روى عن النبي عم  
ان قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا عن بيعهما والا متناع عن العمل به اي امتناع الراوي  
عن العمل بالحديث مثل الذي يخلفه اي عمل الراوي بخلافه ما رواه في خبر الحديث عن الحجة  
لان ترك العمل بالحديث حرام عند حديث ابن عمر انه كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع  
الراس من الركوع وقد سمع من مجاهد بن جبر عن ابن عمر عن عيسى بن قماره رفع يديه الا في  
كبيرة الاختنا فترك العمل به دليل على استباحة العمل بالصالح بخلافه يوجب الظن ان ذلك  
الحديث ظاهر الا يحتمل للحقا عليهم مثل حديث عماره بن صامت اذ عم قال اليك بالكم  
جلد ما وقرئ عامه بذكره انما في رج جعل النقي الى موضع مدة السحر من ثمار الخلد  
ولم يعمل علما وتاب لان عمر بن الخطاب فليح بالرواية مرتعا خلفه ان لا ينبغي احدا ابدا  
فلو كان النقي هذا المترك فرفقا ان ذلك بطريق السياسة وعلما ان الحديث لا ينبغي عليهم



لان اقامة الحد مقبوضة الى الائمة ومنه على الشهرة ومثالي الحديث الذي من جنس  
 ما يجهل الخفاء حديث القصة في الصلوة رواه زيد بن خالد الهذلي وروى ان  
 ابا موسى الاشعري لم يعمل بحديث القصة وذلك لا يوجب جرحا لاذ من الحوادث  
 الظاهرة فاجتهد الخفاء على ابي موسى واللعن المبهم مثل ان يقول هذا الحديث  
 منكروا ومجروح ونحوهما من اهل الحديث لا يخرج الراوي لان الخارج ربما يمتنع  
 يصلح سببا للخبر جازها بان مراد اكتب صغيرة من غير اضراء فلا يترك بـ العدا  
 الثابتة قال بعض العلماء الطعن المبهم يكون جرحا لان التعديل المطلق مقبول  
 الجرح المطلق قدنا اسباب التعديل غير مضبوطة فلا معنى للتكليف بذلكها والمخرج  
 ليس كذلك الا اذا وقع مقرا بما هو جرح متفق عليه فقدم لا لو كان مجتهدا فلا  
 يقبل كالطعن بان حديث مرسل وبشرى النبيل لمن يعتقد اباحة من اشهر  
 بالنسبة دون التعصب فقدم لان الطاعن لو كان معروفا بالعداوة والتعصب  
 ايضا لان النظر ان التعصب حمله حتى لا يقبل الطعن بالتدليس وهو في اللغة كتمان  
 غيب السعة عن الشئ وفي اصطلاح اهل الحديث مثل ان يقول حدثني فلان عن  
 فلان كتمان انقطاع في الحديث مثل ان يقول حدثني فلان عن فلان ولا يقول  
 قال حدثني فلان او قال اخبرني فلان ولم يقل عن فلان الصحيح ان هذا ليس  
 بجرح لاذ يوجب شبهة الادسالة وحقيقة الادسالة ليس بجرح شبهة او في التدليس  
 وهو ان يذكر الراوي شيئا بالكيفية حتى لا يعرف شيئا له عن الطعن الباطل وفي  
 هذه الكيفية شرك غير اوبذكرة بصفة ليست مشهورة وذلك مثل ان يقول  
 سميان الثوري حدثني ابو سعيد وهو كنية الحسن البصري والكوفي وقدر روى  
 عنهما جميعا هذا الذي سماه الشيخ تليسا نوع من التدليس عند اهل الحديث  
 وسمى ذلك عندهم تدليس الشيعة والنوع الاخر تدليس الاسناد وركض الدابة وهو

جهاد على العدو وقولا يصلح جرحا لان ذلك من اسباب الجهاد والمزاج لاذ امر ورد  
 به الشرع لان النبي صلى الله عليه وآله كان يمزج ولا يمزج الا حقا وحداثة السن وهي الصغر عند  
 العمل لان كثيرا من الصحابة كانوا صغارا وروى في حدائث سنهم بشرط الاتقان عند  
 العمل في الصغر والعدالة عند الاداء بعد البلوغ وعدم الاعتقاد بالرواية  
 وهذا لا يوجب جرحا لان الاعتبار هو الاتقان وربما يكون اتقان من لم يكن متقنا  
 بالرواية اكثر من الذي اعتاده مكابى بكروى فان لم يكن معتادا بالرواية واستكثار  
 مثله انما يقع كذا ذكر بعض المحدثين في حق ابي يوسف ان كان اما ما حذفت الا انه  
 اشتمل بالافق وهذا لا يصلح لان ذلك دليل الاجتهاد وقوة الذي فكيف يصلح جرحا  
 فيمنعه قد يقع التعارض بين الخلق فيما بينه فقدم لان التعارض بينهما متيقن  
 غير واقع لان ذلك من امارات الخبر تعالى الله عن ذلك بحملنا بالتأنيخ والنسخ  
 اذ لابد ان يكون التأنيخ متأخرا فان لم يعرف التأنيخ بين المتقدم والمتأخر يقع  
 التعارض بينهما ظاهرا فلا بد من بيان التعارض فركن المعارضة المراد  
 بالركن ما يقو به المعارضة وهو مجموع اجزائها تقابل المجتنب على السواء لان التقابل  
 لا يقع بين القوى والتعريف لا مرة لاحدهما تأكيد كقولنا على السواء ويمكن ان يكون  
 تاسيسا اذ المراد عدم المزية في الوصف تكبر الواعظ الذي يروى عدل فقيه مع الله  
 يروى عدل غير فقيه فانها متساوية بالذات لكن يرجح لعددها لقوة وصف  
 في محكمين متضادين لان التقابل بين المجتنب لا يتصور الا بتقابل حكمها وطولها  
 اي غرض المعارضة لتحاد المحل لاذ لو اختلفت جاز اجتماعها كالنكاح فان يوجب الجرح  
 في الزوجة والحرم في امها والوفد لجواز اجتماعهما في محل واحد في وقتين كرم  
 للمزيج عليها مع تضاد الحكم من جهة النفي والاثبات فان قلت ان كان المراد  
 ما ذكر في الركن فهو تكرار فاسد وان اراد غير ذلك فلم يبينه قلت اذ لا بد من ذلك



لكن لم يذكر هناك ركنا بل كن المعارضة هو نقل تعاقب المجتدين على السواء ومضاد  
الحكمين شرطها وانما ذكره هناك بطريق التبع لان المجتدين لا بد وان تكون في شيء فذكر  
هناك باللائحة التزاما وههنا بالطلاقة ولا بد من اشتراط اتحاد النسبة ايضا لجواز  
اجتماع الضدين في محل واحد في وقت واحد بالنسبة الى شخصين كالحال في المنكحة  
بالنسبة الى الزوج والحرة فيها بالنسبة الى غيره فلا شمس للزوجة ومن الشرطان يكون لكل  
واحد وجبا على وجه يجوز ان يكون ناسبا للآخر اذا عرف الزوج فيجوز ان يتعارف في  
الابنين والسنن دون القياسين وحكيه اي حكم المعارضة بين الابنين المصير  
الى السنة ان وجدت لانها تافطنا لا متعارف العمل باحد هما لعدم الاولوية فيما  
الما بعدهما من المجتدين وفي السنة فان قلت هذا منقول في جواز المصير عند تعارض  
الابنين الى اية اخرى قلت كلامه الصحيح حتى على عدم جواز الترجيح بكثرة الادلة فلا  
يتوجه عليه الاعتراض مثلا لقرينة ظاهر او اما ليس من القرآن وقوله وانما قرى القرآن  
فما استوعوا والاو بهوم يوجب القراءة على المقتدى والثاني يفي وجوبها ان كان  
وردا في المسئلة عند عامة أهل التفسير فيما روي الى الحديث وهو قوله من كان  
له امام فقرأه الامام له قراءة وبين السنين المصير الى قول المجتابة عند من  
يوجب تقليد المجتابة او القياس يعني ان لم يوجد قول المجتابة في المصير الى القياس  
ولا يفهم صريحاً من كلامه في الاسلام وشمس لانه انما يفسر ولا بعد المتأخرين  
المجتابة او القياس لانها عطفها بالواو وهو واحد المذكورين وكلام صاحب التعميم  
يصريح بان المصير الى قول المجتابة مقدم على القياس مثالاً لما روي عن النبي  
صلى الله عليه وسلم ركعتين بركعتين وسجدة بين ورويت عائشة بعد ان مضى  
ركعتين باربعة ركعات واربعة سجدة فيساقضان فيصير الى القياس وهو لا يمتنع  
ما في المسئلة وفي الشرح اكمال اذا تعارض السنتان فمقتضى في سجدة البراءة في الصلاة

الى قول المجتابة مطلقاً اي فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك وعند الشافعي الى  
القياس مطلقاً وعند الكرخي انما قدم قول المجتابة اذا ورد فيها لا يدرك بالقياس  
واما فيما يدرك به فهو مقدم على قول المجتابة وعند الجرجاني عن المصير الى دليل آخر  
بان لم يوجد او وجد ولم يصح ناهذا بان كان التعارض بين القياسين واقوال  
المجتابة ايضا يجب تقرير الاصول اي العمل بالاصل كما في سور الجوارح ما تضمنت  
الدلائل في اما تعارض الدلائل فكما روي جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم  
اقتضت الحرف فانهم روي عن النبي صلى الله عليه وسلم عن لهو من الحرف الاهلية وقال انها  
رجس وهذا يدل على نجاسته سورة اما تعارض اقوال المجتابة فكما قال ابن عمر  
الحارث بن ابي رباح وكان ابن عباس يقول للماء يعلف اللبن فهو طاهر واما تعارض  
الافقي في فائدة لم يكن الحاقه بالعرف بعد الضرورة حتى يكون طاهراً لان الضرورة  
في العرف اكثر ولم يكن الحاقه بالابن بجامع التولد من اللبن ليكون نجساً لوجود اصل  
الضرورة في السور دون اللبن وكذا لا يمكن الحاقه بسور الكلب بجامع حرمة اللحم  
ليكون نجساً لوجود الضرورة في الحاقه بكونه مرطوباً في الدور والكلب ليس كذلك ولا  
يمكن الحاقه بسور العرة بجامع الطواف ليكون طاهراً لان الضرورة في العرف اكثر  
للمضيق التي لا يدخلها الحار وجب تقرير الاصول وهو بان ما كان على ما كان  
فقبل ان الماء عرف طاهراً في الاصل فلا يتنجس به ما كان طاهراً ولم يزل به الحديث  
للمعارض اي لا يظهر ما كان نجساً لان الطهارة او النجاسة عرفت ثابتة بيقين فلا  
يزول بانك وجب ضم التبر الى ما كان قلت لا وجب تقرير الاصول وقد عرف  
الماء طاهراً وطهوراً زمان سبق كذلك قلت لو بقيت في صفة الطهارة لزال الحديث  
والنجاسة به ولا يكون هذا تقرير الاصول بان يكون عمداً باحد الصليين واهداً  
لاخر فلا وجب وقوله الشك في ظهوره بان يكون عمداً بالصليين وسمى سور الحار



مستكلا لهذا اي تعارض من الدليلين فان قلت لا تعارض هذا المعجم صحيح في قوله  
 في سورة ولا تعارض مع امكان الترجيح فلا ثبت الشك قلت ترجيح المعجم في قوله  
 المعجم كان للاختصاص والاحتياط في السور في جعل مستكلا ليجب استواء وترتيب  
 اليه فلو ترجحنا نجاسته توجب اليتم لا غير ولزم ترك العمل بالاحتياط لاحتمال  
 كون السور مظهرا دون التراب لان يعني بالجميل يعني لا يعني بهذه العبارة ان  
 حكم مجهول لان الشك ليس من احكام الشريعة بل حكم معلوم وهو وجوب الاستعانة  
 وان شاء النجاسة وضم اليتم اليه واما اذا وقع التعارض بين القياسين فليقتل  
 بالتعارض ليجب العمل بالمال يعني لا يقتل القياسان بالتعارض اذ ليس القياس  
 دليل شرعي يرجع اليه فيقتل العمل باستصحاب المال الذي هو ليس بدليل بل دليل  
 المجتهد بايهما شاء لان احد القياسين حق عند الله تعالى بيقين وكل واحد منهما با  
 في حق العمل اصاب المجتهد او اخطأ بشهادة قلبه فان قلت لما كان كل واحد من  
 القياسين حجة وجب ان يختار ايهما شاء من غير شرط تحركا في اجناس ما يقع  
 التكفير قلت كل واحد حجة في حق العمل لكن كلاهما ليس حجة في اصابة الحق لان الحق  
 عند الله تعالى واحد والقياس لا يدل عليه وقلب المؤمن نور يدرك به ما هو كذا  
 بلا دليل عليه فالعقل السلام انقوا فراسة المؤمن فان ينظر بنور الله تعالى وعند الله  
 يعني بايهما شاء وليهذا صادقا في مسئلة قولان او اقوال واما الروايتان اللتان  
 روايتا عن قتادة في مسئلة واحدة فانما كانتا في وقتين فاحد ما صححه والآخر  
 فاسده ولكن لم نعرف الاخرية منهما والتعلم من المعارض على ختمها بالاشارة  
 اما ان يكون من قبل المجتهد بان لا يعتمد الا بالاستنباط كقولهم البينة على المدعي واليمين  
 على من انكر لا يعارض حديث قضي النبي م شاهد ويمين لا نفي للمادة الاولى  
 مشهور والثاني خبر الواحد او من قبل الحكم بان يكون اعمدهما حكم الدنيا والآخر حكم الآخرة

فكون

فيكون الثابت باحد ما غير الثابت بالآخر ومن شرط المعارضة اتحاد الحكم فاذا  
 اختلف الحكم يكن الجمع بينهما فلا تعارض كما ترى البين في سورة البقرة والمائدة الآية  
 التي في سورة البقرة لا يؤخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤخذكم بما كسبت  
 قلوبكم فانها توجب المواخذة بكل عين مكسوبة بالقلب اي مقصودة فيتحقق  
 المواخذة في الغوس والآية التي في سورة المائدة لا يؤخذكم الله باللغو في ايمانكم  
 ولكن يؤخذكم بما عقدتم الايمان يقتضي ان لا يستحق المواخذة في الغوس لان  
 الايمان على نوعين معقودة فيها مواخذة ولغو لا مواخذة فيها والغوس ليست  
 بمعقودة فكانت لغوا والافواهم الكلام لا فائدة فيه وليس في الغوس فائدة البين  
 المشروعة لانها شرعت لتحقيق البر ولا يتصور ذلك في الغوس فكانت لغوا لعمد  
 فتحقق المعارضة بين الآيتين في حق الغوس فيخلص عنها بيان اختلاف الحكم بايهما  
 المواخذة في البقرة مطلقا والطلاق يقتضي ان الكلام فكون الدار به المواخذة في الآية  
 والمواخذة المنفية في المائدة هي المواخذة بالكفارة في الدنيا او من قبل الخلق لان حملها  
 على حاة والاخر على حال كما في قوله حتى يظن بان التخفيف والتشديد القراءة بالتخفيف  
 يقتضي حمل القران بانقطاع الدم سواء انقطع على كثر عدة الخيف او اقلها والقراءة  
 بالتشديد يقتضي ان لا يحمل القران قبل الانقضاء فيقع التعارض ظاهر لكن يرتفع بان  
 الحالين بان يحمل القراءة بالتخفيف على الانقطاع على اكثر الادة لان الانقطاع يقتضي القراءة  
 بالتشديد على اقل الادة لان الانقطاع لا يثبت في يمين ولا بد من موكد الجانب لا انقطاع  
 وهو لغو غش او ما يقره مقام من معنى وقف صلوة فان قلت قوله فان تطهر في  
 القرانين بالي بهذا التوفيق لا يوجب الانقضاء في جميع الاموال ولو كان كما ذهب  
 ينبغي ان يقرأ في قراءة التخفيف فاذا طهرن قلت ظاهر ان تأخير جوارحه لا يوجب  
 في الانقطاع على المشقة لا يجزى لما فيه من الفساد في قوله تطهرن في قراءة التخفيف على



فإما طهرين لأن الفعل يجب بمعنى فعل من غير أن يدل على صنع كثيرين بمعنى بان آمن  
 قبل اختلاف الزمان صريحا كقولهم وأولاد الإخوة أجهل من أن يضعن حملهن فأنها  
 تركت بعد التي في سورة البقرة وهي قوله والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا  
 يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا فقد وقع التعارض بينهما في حق الحامل المتوفى  
 عنها زوجها فقال عليه السلام بعد الأربعين أي بأول العدتين لأن كل إحداهما توجب عدة  
 على وجه يجمع بينهما احتياطاً وقال ابن مسعود ربه تعدد بوضع الحمل وقول من شاء  
 بأحد أن سورة النساء القصص وفيها قوله وأولاد الإخوة أجهل من أن يضعن حملهن  
 تركت بعد التي في سورة البقرة محتجاً بها على عدمه ولم يكر على ربه فثبت أن كان معروفاً  
 بينهم أن المتأخر ناسخ فيكون عدة المتوفى عنها زوجها إذا كانت حاملاً بوضع الحمل  
 ولا معنى للجمع أو دلالة أي الخامسة من الأمور التي تختلف بها عن المفارقة باختلاف  
 زمان المجتبين لذلك لا يصح كالحاضر والمبج إذا اجتمعا نحو ما روي أن النبي لم يزوج  
 أكل الضب وروي أنهم رخص فيه فأنما تعللوا بها وجداً في زمانين فال حاضر جمعاً  
 ناسخاً للمبج بتقليل النسخ لأن الأصل في الأشياء الإباحة فلو جعلنا المبج مثلاً  
 يلزم تكرار النسخ لأن الحاضر يكون ناسخاً للإباحة الأصلية ثم المبج يكون ناسخاً  
 للحظر فيكره التكرار ولو جعلنا الحاضر متأخراً لا يلزم النسخ وأحد فحمل الحاضر  
 آخر الأولى وفي بحث إذا الإباحة الأصلية ليست حكماً شرعياً فلا يكون رخصتها نسخاً  
 إذ النسخ عبارة عن انتها حكم شرعي إلا أن أراد بال نسخ تغيير الأصل على غير  
 مرتين فيكرر النسخ بهذا المعنى لا المعنى الحقيقي للنسخ وههنا تلك مذهب أهل  
 أن الأصل في الأشياء الإباحة كقوله خلق لكم ما في الأرض جميعاً الثاني أن الأصل  
 فيها الحظر لأنها مملوكة لله تعالى والتصرف في ملك الغير لا يجوز إلا بإذنه والثالث  
 أن قوله لأن العقل لا يحظر في معرفة الأحكام فيتوقف في أن يرى الشارع بالإباحة

أو الحزم وقول السلام احتياطاً القول الأول لا على معنى أن الأشياء مخلوقة بسلامة  
 ثم بعث الأنبياء بالخطر لأن البشر لم يتركوا أسدى أي محملاً بلا شرع في زمان قال الله  
 فيهم من أمة إلا خلافة من بعدهم وإنما قلنا أنها مباحة بناء على زمان الفترة الذي  
 بين نبي محمد وعليهما السلام فإن الإباحة كانت ظاهرة في ذلك الزمان لو وقع  
 التحريم في الأنجيل والتوراة ولم يبق الاعتماد على شيء من الشرائع فظهر أن الإباحة  
 على معنى عدم العقاب والمثبت وهو الذي ثبت أمرنا في أول من الثاني  
 الذي بنى المقارن وبقى الأمر الأول عند الكرخي ولد ستين ومائتين وما  
 سنة أربعين وثلاثمائة لأن الثبوت بخبر عن حقيقة والثاني اعتماد الظاهر كما  
 في الخبر والتعديل يرجح قول الخارج لأن خبر عن حقيقة والمعدل يعتمد الظاهر  
 وعند عيسى بن أبيان كان من أصحاب الحديث ثم غلب عليه الرأي فتفق على محمد بن  
 الحسن وكان مائة سنة إحدى وعشرين ومائتين يتعارضان لأن ما يستدل  
 على صدق الراوي في الثبوت من العدالة موجود في الثاني فتعارضان ونظماً ترجيح  
 بوجه آخر والأصل في أي ترجيح الثبوت أو الثاني لما اختلفت على احتياط في نقارن الثبوت  
 والثاني في بعض الصور عملوا بالثبوت وفي بعضها بالثاني أحسن المضابط يرفع  
 على ذلك اختلافهم أشار إليه الحسن بقوله والأصل في أن النبي أن كان من جنس ما يعرف  
 بدليل بل كان مبنياً على دليل بأن يكون له علامة ظاهرة أو من جنس ما لا يعرف  
 بدليل بأن لا يكون مبنياً على دليل بل يكون مبنياً على الاستصحاب الذي ليس بحجة  
 أو كان ما يستب حاله أي يحتمل أن يكون مستقراً من دليل والعلية ويحتمل أن  
 مبنياً على الاستصحاب والأول مثل الأشياء لأن الدليل هو المعبر لأصوثة النبي  
 فيقع المقارن والثاني لا يعارض الأول لأن ما لا دليل عليه لا يعارض عليه دليل  
 وفي الثالث وجب التحصن عن حال الخبر أن ثبت أن النبي على ظاهر الحال لم يقبل خبره







بكثرة الرواة قول محمد فقد ذكر في السير الكبير أهل العلم ثلث فرق أهل الشام وأهل  
الحجاز وأهل العراق فكل ما اتفق في الفريقان على قول أخذت بذلك وتركته ملتبس  
به وبقوله واحد والصحيح قول العامة لأن الحق محتمل أن يكون مع الأقل قال بطائ  
ما يعلمهم الأقل وقيل وقال الحاشي غيرنا الأقل عددا فقلت لها أن الكرامة  
قليل ولا يلزم علينا المتواتر والشهر لأننا لا نرجح زيادة العدد بل يخلو أمرنا في عدد  
البيان ولهذا لا يرجح متواتر على آخر قال قلت قد ثبت الترجيح لما رواه عن النبي عدم  
توقف في خبره واليدين حتى خبره أبو بكر وعمر قلت الترجيح لما يكون بعد ما  
جئنا وما ذكرنا ليس كذلك بل هو توقف في خبر الواحد ثم جئنا بالقطر عليه  
والتردد في صدق بعض الأسباب عليه والتردد في صدق بعض الأسباب وإذا  
كان في أحد الخبرين زيادة لم يكن في الآخر فإن كان الراوي ولما يوقف  
بالمثبت للزيادة كما في الخبر الراوي في التواتر وهو ما رواه ابن مسعود ورواه  
قال إذا اختلفت للتابعان والسمعة فأنزلهما وتزاد في رواية أخرى فذكر  
قوله والسمعة فأنزلهما فأنزلهما بالمثبت للزيادة فقلت لا يجوز التفاضل إلا عند قيام  
السمعة وبكونه في الزيادة من بعض الرواة فقلت لا يجوز فأنزلهما إذا اختلف  
الراوي فيجوز كالحديثين ويعني ما لأن الظاهر أنه عدم قالهما في وقتين فيجب العمل  
بهما بحسب المكان كما هو مذهبنا في أن المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين  
فغيره ما رواه إذا لم يمتنع عن بيع الطعام قبل القبض وجاء في رواية أخرى عن النبي  
عن بيع ما لم يقبض فأنزلهما ولا يحمل المطلق على المقيد بالطعام حتى لا يجوز  
بيع سائر العرف من قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبل القبض فصل  
الحج أي الحج التي مر ذكرها من الكتاب والسنة وأما ما تضمنه البيان في الكثرة  
عن المقسود وهو أي البيان على خمسة أوجه بالاستقراء إما أن يكون ثانياً

محمداً

وهو تأكيد الكلام بما يقطع احتمال الجواز مثل قوله ولا طائر يطير بجناحه  
فإن الظاهر يحتمل أن يستعمل في غير حقيقة بقوله طائر فيكون قوله يطير  
تفريعاً للوجوب الحقيقة وقطعاً لاحتمال الجواز أو لأنه ممنوع كقولنا فيجوز الملاكمة  
كلهم أجمعين فإن الجمع شامل لجميع الملاكمة على امتثال البعض وبطلان كلهم قرر معنى  
العموم أو بيان تفسير وهو بيان ما في خفاء كبيان الجمل كقولنا فيجوز الصلوة  
فإن الجمل لم يحدد بيان بالثبوت والمشتكك وإنما يسمى إن موصولاً ومفعولاً  
وعند بعض المتكلمين لا يصح بيان الجمل والمشتكك إلا موصولاً اجتمع قولان  
للمقسود من الخطاب الجمل وهو المقصود الأصلي وإذا كان بالعموم والفهم  
يحمل بالبيان والوجودنا تأخير البيان لا رد إلى تكليف الحج أجمع من جوزه مفسد  
بأن الخطاب بالجمل قبل البيان يفيد الاستثناء باعتبار الحقيقة والظاهر  
البيان للعمل وليس فيه تكليف الحج لأن العمل لا يجب قبل البيان أو بيان تأخير البيان  
بأن شرط الاستثناء تسميتهما بياناً مجازاً لأن الاستثناء لظن على الفاعل  
لأنه يبطل الكلام في حق الملاء وكذلك الشرط يبطل كون الكلام في الحقيقة  
أيضاً وأما ما يفسره بيننا إلا في الاستثناء يبطل بعض الكلام وفي الحقيقة كله  
فلا يبطل لا يكون بياناً حقيقة ولكنه بيان مجازاً من حيث أن يبين أن غيره  
لا الف والتمتع لا يبطون في الحقيقة وإنما يصح ذلك موصولاً فقط بأجمع  
الفقهاء وعز ابن عباس أن يصح موصولاً ما رواه عدم قال لا غزوة قربنا ثم قال  
بعدتة أن شاء الله ولحق الفقهاء بأن النبي عدم قال من حلف على بين فرأى  
غيرها أخيراً منها فليكن الحديث عين التكفير لتخليص المالك ولو صح الاستثناء  
منه فلا لقال فليستين وليأت بالذي هو خير منها والمحدث الذي رواه غير  
محمداً فقد ذكرنا ذكره الفرائد واختلاف في عدمه من العموم أي تخصيص العام الذي يخص



من شئ ففقدنا لا يقع مترادفاً وعندك في مجوز ذلك قدنا بقوله لا يجوز  
من شئ لان اذ افسد من شئ بدليل مقادير يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل مترادفاً  
هذا اي اختلاف بناء على ان اليوم مثل الفسوس عندنا في ايجاب الحكم قطعاً  
المخصوص لا يبقى القطع فكان تخصيص العام تغييراً من القطع الى الاحتمال فيبقى  
بشرط التوصل الى الاستثناء والتعليق وعنده ليس بتغيير لان موجب على قولنا  
بما هو تقرير فيهم موصولاً ومفسولاً وبين بقية في اسرائيل هذا انما هو  
عن استدلال على جواز تخصيص العام بمترادفها بخصوص منها قوله ان الله يامرهم  
ان تدعوا بقرة والله امر بني اسرائيل بدفع بقرة مطلقه فيظهر امر القيل وع  
والطلق عام عندكم ثم جئناهم بعد ذلك بمقيدة باوصاف كما انظر الى الترتيل  
من قبل تقييد اللطاف يعني ليس هذا من قبل تخصيص العام لان التكرار في موضع  
الاثبات يخص فلا يحتمل التخصيص فكان تقييد للطلق شئاً هذا هو مترادفها  
ومنها قوله فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك اي اهلك في اسفله من  
كل جنس من القبان ذكر وانثى واثنين تأكيد للزوجين واهلك عطف على زوجين  
اي اهلك اهلك وفقاً لاهل عام يتناول جميع بنيهم ثم حقه المخصوص مترادفاً  
بقوله ليس من اهلك ايجاب بقوله والاصل لم يتناول الا بن لان المراد اهل دينه  
لان في هذا يكون الاهل مشتركاً لان احسن الاصل من حيث النسب والاهل من  
حيث الدين فبين الله ان المراد من الاهل من حيث المتابعة وان الابن الكافر ليس  
من اهلنا وناخير البيان في المشترك جائز لان خص بقوله ان ليس من اهلك واما  
قوله انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم اي حطبها هذا عام حقه  
مترادف وانما انزل جاء عبد الله ابن الزبير الى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال يا محمد اني  
وعزير وبلال قد عبدوا من دون الله افترهم بعد بون في النار فترادف

ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الآية لاجاب عنه بقوله وقوله انكم وما تعبدون  
من دون الله لم يتناول عيسى لان ما يخص بالانعزال لا يكون مثلاً ولا لهم  
لان خص بقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى واما اسوان ابن الزبير كان  
بناء على ان ما ظاهرة فمن يعقل وتبره ادوى اذ عم قال ما اهلكك بلزقك  
اما علمت ان ما لا لا يعقل ومن من يعقل كذا في شرح اصول ابن الحاجب والاستثناء  
يمنع التكلم بحكمه اي يحكمه بقدر المستثنى اي يمنع الحكم في المستثنى نظر الى الظاهر  
لعدم الدليل الموجب له مع صورة التكلم بقدر المستثنى فيصير التكلم عبارة عما وراء  
المستثنى فيكون الاستثناء مانعاً للموجب والموجب جعلاً بقدر المستثنى فيعدهم الحكم  
في المستثنى لانعدام الدليل الموجب له مع صورة التكلم فيجعل الاستثناء تكليفاً  
باباً في بعده اي بعد المستثنى وعندنا في منع الحكم بطريق المعارضة يعني  
الموجب لا موجب كما في التعليق وعندنا في منع كبرها كما في التعليق فصار تقدير  
قوله ارجل لفلان على الف الامانة عندنا لفلان على تعاريفه وان لم يكلم بالالف  
في حق لزوم المانة وعنده الامانة فانها ليست على فان صدر الكلام بوجه والاستثناء  
ينفيه فصار معاً فصار تقدير المستثنى وفي شرح المنار للمصنف قال في الخلاف  
تظهر فيها ان المستثنى خلاف الجنس كقولنا فلان على الف درهم الا ثوباً ففقدنا لا يجمع  
الاستثناء لان لا يجمع بياناً وعنده يجمع فينقص من الالف قدر قيمة الثوب لان  
موجب الاستثناء نفى الحكم في المستثنى بالدليل المعارض والدليل المعارض محيل  
به بحسب الامكان والامكان هنا في ان يجعل موجب نفى مقدار قيمة الثوب الذي قيل  
الثوب وفيه نظر لان عمل الاستثناء بالمعارض عندنا في انما هو في المنع ومنه  
من قبل المنقطع ولو قدر متصلاً بالادلة لا يمكن الاستثناء في فلا يظهر الترتيب في  
هذه المسئلة لاجتماع اهل اللغة الى الاستثناء من الامانة ومن الامانة نفى



وصفاً ولبس على ان حكمه بغير حكم المستثنى منه ولا في قوله لا الا الله للتوحيد اي  
وضع لا فائدة ومعناه الذي والاثبات فلو كان تكلماً بالباء في مكان نصيباً لغيره اي  
تقريباً لاسمائه لانه لا يؤول الى بعد الاستثناء لا اثباتاً اي لا اثباتاً للتوحيد  
تبع قطع من كونها كل التوحيد بالاجماع ان معنى قولنا لا الله ان لا يطرأ على المعاني  
ولنا فائدة فليس فيهم المنة الا بحسن عاماً وسقوط الحكم بطريق المعارضة  
في الايجاب يكون اي في الاستثناء ثبت لا في الايجاب لا لو ثبت حكم الايجاب لم يثبت  
ثم عارض الاستثناء في كل حين لم يثبت في الاستثناء اولاً فلهذا الكذب في احد الامرين  
لما الله عن ذلك ولان اهل اللغة قالوا الاستثناء استخراجه وتكلم بالباء في بعد اثبات  
اي المستثنى كما قالوا ارمي النقي اثباتاً ومن اثبات نفي واذا ثبت الوجوب وجب  
الجمع بينهما لانه لا اصل فقول انكلم بالباء في بومعة اي حقيقة وعبارته لانه  
هو المقصود الذي سبق الكلام لاجل اثبات ونفي باشارة لانها من الصفة  
من غير ان يكون سوق الكلام لاجلها لانها غير مذكورة في المستثنى فمستثنى لما  
كان حكمه خلاصاً من حكم المستثنى منه ثبت النفي والاثبات ضرورية لان حكمه توقف بالاشكال  
كما توقف بالغاية فاذا لم يبق بعد الاستثناء ظهر النفي لعدم هذه الاثبات فثبت نصيباً  
بما اذا تحقق ذلك ان الاستثناء ينزل الغاية من المستثنى منه لكون الاستثناء بياناً  
ان ليس مراد من الصمد كما ان الغاية بيان انها ليست برتبة من الغيبة هكذا ان الاستثناء  
يدخل على النفي فيثبت بالوجود وعلى الاثبات فيثبت بالنفي فكذلك الغاية ينصب بها  
الحكم التام الى خلاص وهذا الجمع ثابت بحسب اللغة لكن لما كان الصمد مقصوداً  
جعلناه عبارة والثاني لما لم يذكر مقصوداً بل نتم به الصمد جعلناه اشارة  
لذلك اختير في كلمة التوحيد لا الا الله ليكون اثبات الاوهية لله تعالى اشارة  
ونعياً فمبدأ لان المهم في كل التوحيد نفي الشريك مع الله تعالى لان الشريك

مؤلف

اشركوا معه غيره فيحتاج الى انفي قصداً واما اثباتاً لله تعالى فمفهومه عن غير محقق  
الى اثباته بالقصد لان كل عاقل يعترف به قال الله تعالى وليس سواهم من خلق السموات  
والارض ليؤمنوا الله فيكون في اثبات ذلك الاشارة وهذا المفهوم من قبل فهم  
الافراد ولما قل ان يقول الاستثناء نحن في خروج حكم المستثنى من حكم المستثنى  
حتى لا يقع اثبات مثل حكمه مع مجتهد في الغاية فان لم يكن كذلك حتى يصح سره في البقاء  
وجاوزه ولا يجهل ان يقال جاء في القوم الازيد فارجاء الجواب عن الثاني  
ان ما يكون بطريق المعارضة يستوي فيه البعق والكل كالشيخ فان شيخ الكل جازم  
بعقده ولم يستقر البعق والكل في الاستثناء فان استثناء الكل باطل اتفاقاً لا بقاء  
انما لم يجز استثناء الكل لانه يرجوع بعد الاقرار لا نقول لا يقع استثناء الكل فيما يصح  
الرجوع في كالمصية فان يقع الرجوع عنها ومع هذا لا يقع استثناء الكل ولو قال  
او صيت بذلك ما في الاثبات ما في الاستثناء باطل لانه لم يبق بعد الاستثناء شيء  
يكون الكلام عبارة عنه ولما قل ان يقول انما لم يجز استثناء الكل لانه لا يتوافق  
وهو غير معقول بخلاف شيخ الكل فانه لا يؤدي اليه اختلاف الزمان وهو اي  
ما يطلق عليه فقط الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل اي الحقيقة ومنفصل  
وهو ما لا يقع استخراجه من الصمد اي صدر الكلام بان لا يكون المستثنى من جنس  
الاول والثاني فقط الاستثناء عليه مجاز فيجعل مبتدأ حكم بخلاف الحكم الاول  
فقال الله تعالى افرأيت ما كنتم تقبضون انتم واباؤكم الا قدمون فانهم عدواي الا رب  
المؤمنين اي لكن رب المؤمنين فاني عبده واعظروا الاستثناء منقطع الصمد في  
على الجمع قال الرجاء محتمل ان يكون القوم عبداً والاسماء مع الله تعالى فقال الجمع  
ما عسى ان عدواي الا رب المؤمنين فاني لما ابتعد عن عبادة وابتنى عما يقصد  
من دون فني هذا يكون الاستثناء متصلاً والاستثناء متى تعقب كل ما في الجمل



معطوف صفة كلمات او حال بعضها على بعض ينصرف الى الجميع اي جميع ما نقده  
 ذكره كقول زيد على الف درهم وليكر على الف درهم ونحوه على الف درهم الاستحسان  
 كالشرط اي كما ان الشرط ينصرف الى الجميع ما سبق حتى يتعلق الكل كقوله قال  
 عبد بن حماد امراني طالق وعلى ان ادخل بهذه الدار عندك في بناء على اصل  
 ان معارض ما فيه الحكم المتقدم كالشرط والجامع كون كل واحد منهما مانعا للحكم  
 وعندنا ينصرف الى ما يليه لان الاصل عدم الاستثناء لا يخرج اصل الكلام عن ان يكون  
 عاملا في جميعه وانما وجب رجوع الاستثناء الى ما قبله ليعبر ضرورة عدم استقلال  
 بنف وقدا اندهت الضرورة بصره الى الاخير بخلاف الشرط لا بد من الاستثناء  
 به اصل الكلام من ان يكون عاملا ولا يتبع له الحكم لان مقتضى قوله ان شرط  
 العلق في فعل وبذكر الشرط بقيد ذلك لا يبين ان ليس بعد الحكم قبل الشرط  
 ومطلق المعطوف يقتضي الاشتراك فلهذا استباح الحكم بالتبدل بالشرط في جميع ما  
 سبق ذكره او بيان ضرورة اي القسم الرابع من اقسام البيان بيان الضرورة والبيان  
 للماصل لا عمل الضرورة وهو نوع بيان يقع بماله بوضع اي البيان ان الموضع  
 هو النطق وهذا يقع البيان به بالسكرت عنه فرفع البيان اذن بالوضع  
 للبيان وهو اي بيان الضرورة على اربعة اقسام بالاستقلال اما ان يكون في حكم  
 المنطوق اي في حكم النطق هذا على تقدير ان يكون البيان فعل المبين فان ح  
 يكون هو المنطوق لا المنطوق وعلى هذا يكون المناسب ان يجعل البيان الضرورة  
 في حكم ما هو بيان غير ضروري وهو النطق وان جعل البيان عبارة عن الامر  
 الذي يحصل به الاظها كما قال بعضهم يكون المنطوق بمعنى الحقيقة لا المنة  
 لانح يكون البيان هو الكلام الدال على المقصود لا فعل التكليم وهو تكليم الله  
 هذا يقع جعل البيان الضروري الذي ليس بمنطوق في حكم البيان الذي هو

كقوله

كقوله وورثه اهل بيته فلو لم ينطق صفة الكلام لوجب ان تكون المطلق من جهة  
 الغير ان اضيف اليها من غير بيان تعقيب كل منهما ثم تحصيل الامر بالثبوت صانعا لكلام  
 الاب يحقق البيا في ضرورة او ثبت بدلالة ان هذا المنكسر ككوت صاحب الشرع عند امر  
 يعاينه من قول او فعل عن التفسير فذلك يدل على حقيقة ذلك الامر لقوله بالثبوت  
 عن الحق شيئا لا الخرس وكذلك سكوت الصحابة وذلك مشروط بشرطين القدرة  
 على الكلام وكون الفاعل مسلما لا زلوا كان غير مسلم كما سكوت عند معنى اليهود الى الكية  
 لا يكون بيا للشرع من غير ان يروى ان ثبت امت واثبت بعض القبايل فترجموا رجل  
 من بني عذرة فوجدت اولادهم بها مولودا فرفع ذلك الى عمر بن الخطاب فحضر به المولود  
 وقضى على الاب ان يمدى الاولاد وكان ذلك بحضر من الصحابة فكتبوا عن ضمان  
 من القبايل ومنفعة ولد الف رجل ذلك على الاجماع على ان المنافع لا تضمن بالانكاف  
 الجرد او ثبت ضرورة دفع الضرر عن الناس ككوت المولى حين رأى عبدا يبيع ويتر  
 فان جعل اذنا في التجارة عندنا دفع الضرر عن من يعمل العبد وقاد ان افترس  
 ان لا ان سكوت يحتمل ان يكون للمينا بضمير وان يكون لغرض الغبط والمحتمل لا يكون  
 جـ او ثبت اي القسم الرابع من بيان الضرورة ما ثبت ضرورة مولد الكلام كقوله  
 على مائة درهم جعل المعطوف بيانا بان المنة من جنس المعطوف وعندنا لا في يلزمه  
 المعطوف والقول قوله في بيان المنة لانه مبرور والعطف لم يوضع للتفسير لانه  
 شرط صحة المعطوف الغاية واما ان قوله ودرهم جعل بيان عادة فان الناس اعتادوا  
 هذه التفسير عن المعطوف عليه في القيد وان كان المعطوف مفسرا بنفسه كما افادوا  
 هذه التفسير عن المعطوف عليه في قوله مائة وثلاثة دراهم يريدون بذلك ان الكل  
 درهم طلبا لا يميز عند طول الكلام فيما يكثر استعماله وذلك عند كثرة الرجوع  
 لكثرة اسباب وهذا فيما ثبت في الذمة في الامارات كالكيل والموزون والمقدور



على ما به وثوب فان الثوب لا يثبت في الذمة الا اذا كان كثر وجوبها فلا يتحقق  
 الضرورة ولم يجعل الثوب بآثاره او بآثاره بتدليل هذا معطوف على خبر كان في قوله  
 وهو اما يكون بيان تقرير هذا هو القدر الخاص وهو النسخ اي التبدل بالنسخ  
 في اللغة فالاسمعة وتو بدلتا اية مكان اية واهل التفسير فسر والتبدل بالنسخ  
 النسخ بتدبلا ومعناه ان يزول شيء فيخلط غيره ومعناه الشرع ماعرفه بالمعنى  
 بقوله للطلق وهو بيان بعد الحكم المطلق اي بيان انتهاء الحكم الشرعي لغيره بقوله  
 للطلق عن حكم مقيد بتأيد او نافية فان لا يقع نسخ الذي كان معقوما عند  
 النسخ اذ انتهى في وقت كذا الا اذا اطلق اي لم يبين نافية الحكم النسخ فصار الحكم  
 او ظاهر حكم النسخ البقاء في حق البشر فكان النسخ بتدبلا في حقها واما بان  
 الى ظاهر الاستقرار بآثاره في حق صاحب الشرع الماصل ان النسخ في جهتين ففي  
 حق الله تعالى بيان محض لانتهاء الحكم الاول ليس فيه معنى التبدل لانه كان معلوما  
 انه من اذ ينسخ في وقت كذا بالنسخ فكان النسخ بالنسخ بالنسخ في معنى اللزوم  
 وانما لان الرفق يقتضي الثبوت والبقاء لولاه وههنا البقاء بالنسخ الى غير  
 من لا خلاف معلوم وفي حق البشر بتدليل لان ما كان ظاهر الثبوت والبقاء  
 اخر وهذا على مثال القتل لان بيان انتهاء اجل المقتول عند الله تعالى لان المقتول ميت  
 بانقضاء اجله عند اهل السنة والجماعة اذ لا اجل له سواء وفي حق العباد بتدليل  
 وتغيير وقطع للحياة المظنون استمرارها لولا القتل فلها هذا اثر تب عليه الحق  
 وسائر الاحكام لا فاعرفنا بادارة الاحكام على الطواهر وهو جاز عندنا بالنسخ  
 وهو ان نكاح الاخوات كان مشروعا في شريعة ادم ثم نسخ ذلك بغيره من الراب  
 فان قلت يحتمل ان يكون هذا الحكم مخصوصا بذلك القوم او موقفا بحججهم فغيره  
 ذلك بشرية من بعده لا يكون نسخا قلت ثبت بالنسبة امر ادم ثم نسخ بقوله

ولا توقيت وجب اجراؤه على الإطلاق وما ذكرته من الاحتياط غير ناشئ من دليل  
 فلا يعتبر خلافه في اليهود وغيرهم اليه وبعض الروايف متسكين بان الامر يدل على  
 حسن الامور والنسخ يدل على منتهى وذلك يوجب الجمل بموافاق الامور تعالى الله  
 عن ذلك وجوابه ان الفضل قد يكون مسكت في وقت دون وقت كشراب الادوية  
 فلا يلزم الجمل قلت لا خفاء ان هذا الجواب انما يستقيم على قول من يقول ان النسخ  
 قبل التمكن من الفعل لا يجوز ولا يستقيم على مذهب المص لا يجوز النسخ قبل  
 التمكن من فعله اجتماع الحسن والنسخ في وقت واحد على مذهب ومجمل يحتمل  
 الوجود والعدم اي كونه مشروعا وان لا يكون في نفسه قد به لان لم يحتمل كونه  
 مشروعا كالكفر وان لا يكون مشروعا كالان باهية لا يجري في النسخ لم يلحق  
 ما ينسخ النسخ من توقيت كما يقال حرمت كذا سنة او نأبذبت نصا كقوله خالدا  
 بن فيها ابدا لا يقال هذا خبر وهو ليس بجمل النسخ لان مقصودنا ايراد التفسير  
 للتأيد او لانه كان الشرايع التي قبض عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم فانها ما بدت لا تحتمل  
 النسخ لانها تراها النبي ولا نسخ الا بالبيان بنى ولا بنى بعده قال الجمهور لا نسخ  
 في الاخبار لا يلزم من ابداء الجمل بموافاق الامور ولما قل ان يقولوا لا  
 قد راد به المبالغة في العرف لا الدوام كما يقال لا زلزال العرب ابداء فلا يكسر الضيف  
 ابدا فيجوز ان يكون كذلك في استواء الشرع وتبين بغيره والنسخ ان المراتب  
 المبالغة لا الدوام على ازمه نقوض بالنصوص التي تدل على علو الصافي في التنازل  
 الى هذا كلام خارج المعنى منسوخا القاطن ويمكن ان يجاب عنه بان حقيقة النسخ  
 هو الدوام واستمرار جميع الارزمنة وازادة البعض منها مجاز لا مبالغ فيه دون  
 القرينة وقال بعض النسخ يجوز في الاخبار التي يكون في المستقبل كقوله  
 لا دعه ان لك ان لا تجوع فيها ولا تفرى نسخ بقوله قدت لها سوانها وجرى



ان قيل ان لا يجوز فيها من باب التقييد والاطلاق لا من باب الشرح وتفسير ان يقال  
تقييد لاطلاق نسخ عندنا فلا يتم هذا الجواب اعلم ان هذا الخلاف اذا كان في  
غير كلام الشرع اما لو كان فيها من كلام الله والشرع يجري فيه النسخ كقولهم  
والذين يتوفون منكم الى قولنا ربعين بالهفتين اربعة اشهر وعشرين اسبوعا  
ت واولاد الامهات لعلهن ان يصنعن لهن وشروط اي شرط جواز النسخ المكن من  
القلب عندنا من الممكن من العقل والمراد به ان يمتنع بعد ما وصل الامر الى  
الممكن زمان لا يسع فيه الفعل المأمور به خلافا للتمتع لما ان حكمه ان حكم النسخ  
بيان للذهاب لعل القلب عندنا اصلا ولعل البدن بها لان عقد القلب مقصور  
وتحققه بالاطلاق الا يرى ان الايمان واس الطاعات فيقتل العبد بقبول وان  
العمل لا يصير قربة الا بغيره القلب والعمرية قد يصير قربة بلا فعل فانه ينة  
للمؤمن خيرة من عمل فانه ان يكون العقد مقصورا لا الفعل وقوله عز وجل  
صلوة ليلة للمعراج ثم نسخ الزائد على النص وكان نسخا قبل التمكن من الفعل  
الا ان كان بعد عقد القلب عليه فدل وقوله عز وجل على الجواز والحديث مذکور في  
المحققين وتلقوا الاثمة بالقبول فان قلت هذا الحديث يقتضي نسخ الشيء قبل  
التمكن من الاعتقاد والعلم وانتم لا تقولون به قلنا ان من روي انه سئل عن  
المكلفين وقد علموا واعتقدوا غاية الامر ان كان قبل علم جميع المكلفين وعلم  
الجميع ليس بشرط وعندهم هو بيان مدة العمل بالبعد لان العمل هو المقصود  
الامر والنهي لا الاعتقاد فكان النسخ قبل التمكن من الفعل مؤثرا في الاجتماع  
الحق واليقين في شيء واحد في زمان واحد ولعل لخلق الشيء بعين ما يتعلق به  
الامر مثلا اذا قال الله تعالى صلوا عند غروب الشمس من هذا اليوم وكلمتين  
ثم قال قبل غروب الشمس لا تصلوا عند الغروب من هذا اليوم والنسخ مع اتحاد

هذه الاشياء يؤدي الى الفساد والقياس لا يصلح ناسخا للكتاب والسنة والادعاء  
والقياس لان الصحابة اجمعوا على ترك الراي بالكتاب والسنة حتى قال علي  
لو كان الدين بالراي لكان باطن الخنف اولى من المسح من ظاهره ولكني رايت رسول  
الله صلى الله عليه وسلم على ظاهر الخنف دون باطنه ولان الراي لا مجال له في معرفة انتهاء  
وقت الحق وكان ابن شريح من اصحاب الشافعي يجوز ذلك لان النسخ يتركه المحققون  
فما جاز التحصيل بجاز النسخ به ايضا قلنا اعتبره بالتعويض لان التعويض  
بالدليل العقلي جاز دون النسخ فلا يشا ويان والناظر منهم كان يقول لا يجوز  
الكتاب بالسنة ويجوز بقياس مستخرج من الكتاب وكذا الاجماع عند الجمهور لان  
الاجماع عبارة عن اجتماع الاطراف ولا يعرف بالراي انتهاء النص فالجواز للاسناد وان  
نسخ الاجماع بالاجماع فكان اراد به ان الاجماع يتصور ان يكون المصلحة ثم تبدل  
تلك المصلحة في عقد اجماع ناسخ قيل وجب عدم الجواز ان الاجماع الثاني ان وجد  
بسند حفي عليهم وظهر بعد النبي ولم يلزم اجماعهم على الخطا او لا مع لزوم كون  
على خلاف النص وهو غير منعقد فان قلت لا يجوز ان يكون سندا للاجماع انما  
قياسا قلنا شرط صحة القياس عدم مخالفة الاجماع ولما قلنا ان يقول ان الاجماع  
المخالفة خطأ وانما يكون كذلك لانه يمكن مستندا الى النص على النسخ الاول  
الذي يجعله منوفا لا يقال في يكون النسخ هو النص لا الاجماع لا نأقوله  
يجوز ان لا يعلم ترا في ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا قال بعض المعتزلة يجوز  
لان المولدة قلوبهم سقطت فليسهم من الصدقات بالاجماع المنعقد في زمان  
ابوبكر قلنا هذا ضعيف لان نسخ الاجماع بل هو من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء  
عده وقيل نسخ محمد بن ابي عمير واجمعوا على صحته وانما يجوز النسخ بالكتاب  
والسنة متفقا اي نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ومختلفا اي نسخ الكتاب



بالسنة وبالعكس فلا للتأخير في التفتت اما عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة فيكون  
 ثم اذا روي لكم عن حديث فاعرفوه على كتاب الله في كتاب الله فاعرفوه  
 وما خالف في رودة السنة في مخالفته فوجب ردّه في جوابه ان المراد من المخالف عند  
 التعارض اذا جهل التاريخ ونحن نقول هكذا وانما الكلام فيما اذا عرف التاريخ  
 بعينه واما عدم جواز نسخ السنة بالكتاب فلهو لثبوت للناس ما لا يقيم  
 جعله في قول الرسول ومهينا للتميز فلو نسخت السنة لم يخرج عن ان تكون  
 بياناً لانها تكون معدومة في جوابه ان المراد من قولنا تبين تبليغ ولنا ان السنة  
 بيان مدة الحكم فاذا ثبت حكم الكتاب لم يتبع ان يبين رسول الله صلى الله عليه وسلم مدة  
 بوجهي غير متعلق كما لم يتبع ان يبينها بوجهي متعلق وكما لم يتبع ان يبين بحمل الكتاب  
 بعينه لم يتبع ان يبين مدة الحكم بعينه مثال نسخ الكتاب بالكتاب نسخ  
 ايات السنة بايات القتال ومثال نسخ السنة بالسنة في ردهم كمن يترك من  
 زيادة القبور الا في ردها ومثال نسخ السنة بالكتاب نسخ التوجه الى بيت  
 المقدس فانهم كان متوجها الى الكعبة ثم تحول الى البيت المقدس بالمدينة بآية  
 ثم نسخ بقوله في قوله وجهك شطر المسجد الحرام فان قلت التوجه الى البيت المقدس  
 كان ثابتاً بالكتاب فان شريعتهم قبلنا وهي نزلنا حتى يقوم الدليل على التماس  
 وهذا حكم ثابت بالكتاب وهو قوله في قوله ان ذلك الدين هدى الله فيه هدى الله  
 قلت ترك التوجه مدة الاقامة في مكة نسخ لعل ان شريعتهم قبلنا انما نزلنا  
 بطريق انها شريعة لنا سنة لبينا فلا يخرج من كون نسخ السنة بالكتاب ومثال نسخ  
 الكتاب بالسنة ما روت عابثه ان النبي صلى الله عليه وسلم اخبرنا بها بالانصاف اباؤهم من  
 النساء ما شاء نسخ بها قوله لا تحل لك النساء من بعد فان قلت حرم ما زاد في  
 السنة محكم لا يجعل السنة بديل قوله من بعد فان بغيره التأييد قلت التأييد

اما ان يكون صريحاً او دلالة ولفظ البعد ليس بينهما فانه قلت ما ثبت بالكتاب  
 والسنة المتواترة مقطوع به فكيف يترك نسخها لو لم يثبت ما الذي تضمنه بقوله  
 ان مقتضى نسخها ان اصل الحكم مقطوع به او دوامه فان قلت بالاول فليس  
 في السنة ليس يوارى عليه وانما يقطع دوامه ويبين انتهاءه وان قلت بالثاني  
 ثم لان بقا الحكم حال حيوة النبي صلى الله عليه وسلم ظني لان احتمال نسخها في كل حال فاما  
 بعد وفاته وموجب الحكم بالبقاء فلهذا يتقننا بان لا نسخ بعد انقطاع النبوة  
 فلا بد ان يكون ما ثبت بالسنة مستندا الى حال حيوة النبي صلى الله عليه وسلم بطريق لا شبهة  
 فيه فان القاضي ابو زيد لم يوجد في كتاباته ما نسخ بالسنة الا من طريق الزيادة  
 على النص وفي ميزان الاصول الوصية المفروضة في قوله كتب عليكم اذا حضر احدكم  
 الموت ان تتركوا خيرات ما لا الرمية للوالدين والاقرمين انسختم بقوله من الله  
 ثم قد عمل كل ذي عقل حق حق الا وصية الوارث فان كان خبر واحد كان  
 ملحقاً بالتصديق فالتوجه بالتواتر والنسخ في انواع التلاوة والحكم وهو ما نسخ  
 من القرآن في حيوة الرسول صلى الله عليه وسلم بالانسا حتى روى ان سورة الاحزاب كانت تعدل  
 سورة البقرة والحكم دون التلاوة مثل قوله في قوله انكم في دين والتلاوة دون الحكم  
 مثل قوله ابن مسعود في كفارة اليمين خيام تلك ايام متباينات ومثل قوله  
 من قرأه فاقطعوا ايهاها نسختم تلاوتها في حيوة النبي صلى الله عليه وسلم بصرف الظن عن  
 حفظها الا في قول الرازيين او بالانسا كذا فان الامام في الاسناد وقالوا  
 ان بقوله نسخ نسخ حكم شرعي بديل شرعي والامام ليس بديل شرعي  
 فلا يكون ذلك نسخاً وقوله حكمها فان قلت القرآن ثبت بالتواتر ولم يشبه في رده  
 قلت ذلك شرط لما في بينا بين الخلق لا شرط لان نسخها احكاماً الى القطع فان  
 قلت السنة وفي حكم شرعي والتلاوة ليس بحكم شرعي حتى يجوز نسخها قلت يريد نسخ



التلاوة التي نسخ الحكم لا الحكم المتعلق بالتلاوة بكون التلاوة وتكون ذلك  
 شرعي وانما ان يقود ان قرأه لم يتواتر لم ثبت وان ثبت فلا يكون نسخ التلاوة  
 ونسخ وصفت في الحكم مع بقاء أصل الحكم وذلك مثل الزيادة على النص فانها نسخ  
 عندنا لان الاطلاق معنى مقصور من الكلام وحكم الخروج عن العدة بانطلاق التلاوة  
 والتقييد بانبات القيد وحكم الخروج عن العدة بانبات القيد لا غير ومنه  
 ثبوت التقييد انعدام صفة الاطلاق وذلك انما يكون بعد انهاء مدة حكم الاطلاق  
 فيكون نسخا وفي بحث اذ ان اراد ان التقييد يستلزم عدم الجواز بدون القيد  
 يجب ذلك اللفظ فتوقف بمفهوم اللفظ وان اراد بحسب العدم الاصل فهو  
 لا يكون حكما شرعيا وعندنا انه تخصيص لان النسخ رتبة الحكم والزيادة تقرير  
 للحكم وضم حكم لغيره وذلك ليس نسخا فلما التخصيص لا يوجب حكما في تناوله  
 العام غير الحكم الاول ولكن بين ان العام لم يكن متناولا لما صار مخصصا له  
 لا يكون التخصيص الامتدادا وحاصل ان التقييد للاشياء والتخصيص للاخراج  
 وايضا متناهية بين الاخراج من الحكم وبين انبات الحكم فلا يقع جملته تخصيصا فاقطعت  
 التخصيص احسن من النسخ فلا يعاد الى النسخ عند امكانه قلت لا راد لادله على ان  
 مخصوص العموم لا يجوز ان يكون مترادفا وجب المصير الى النسخ وان كان خلافه  
 حتى ايضا تقرير لهذا الخلافا زيادة التي هذا على الجملد تجبر الواحد وهو قوله  
 البكر لا يكرر جلد مائة وتغريب عام لان الزيادة نسخ عندنا ونسخ الكتاب تجبر  
 الواحد غير جائز وعنده تخصيص فيجوز ان نقولنا هذا لان التي سبقت  
 جائز ان اراد الامام المصلي فيه وزيادة في الايمان في كفارة اليمين والظهور  
 بالقياس على كفارة القتل لاستلزام هذا القياس الزيادة على النص لان رتبة  
 في قوله في كفارة الظهار واليمين مطلق وبالقياس لا يجوز نسخ الاطلاق في

ربح قاس كفارة الظهار واليمين على كفارة القتل وتزويدها رتبة مؤمنة لان الكفا  
 رات جنس واحد فعملها المتبني المراد منها افعال اختيارية صالحة للاقتداء لا  
 الباب لبيان حكم الاقتداء في افعالهم سوى الزلة وانما تعرض للزلة دون غير  
 مما لا يصح للاقتداء لبيان انها ليست بمعصية من مذهب عندنا اسم الفعل  
 غير مقصور في نفسه للفاعلا ولكن وقع عن فعل مباح قصده والمعصية فعل  
 محرم وقع عن قصد المباح فاطلاق اسم المعصية على الذلة في قوله ففصحى او مرتبة  
 مجاز لان الانبياء معصومون عن الكبائر والصغائر وذكر في عصية الانبياء  
 ليس معنى الذلة انهم ذلوا عن الحق الا باطل ولكن معناه انهم ذلوا عن الاضطرار  
 الى الفاضل وانهم صابون به مجاز لا قدرهم ومكانتهم من الله اربعة مباح  
 وصحيح وواجب وقرن قبله افعال على الله الى اربعة متناهية في الزيادة  
 وسائر الاساليب فسموا الى ذلك افعالهم وادخلوا الواجب في الفرض وهو قريب  
 الى الصواب لان الواجب الاصطلاحي وهو ما ثبت بدليل في الاضطرار لا يمتنع  
 ذلك في حق عباد الله لان الدلائل كلها قطعية في حقه والجواب عنهم ان المراد  
 تقسيم افعالهم بالنسبة الى ما وجب يتصور في الواجب الاصطلاحي ثبوت بعض  
 افعال في حقه بدليل ظني والمعصية عندنا ان ما علمنا من افعال على الله  
 وافعال على جهة اي صفة يتعدى في ايقاعه على تلك الجهة حتى يقوم دليل  
 للقصور وما لم يجر على اوجه فقد انبهم فلما قصد على ادنى من ذلك افعال  
 وهو الاقامة لما فرغ من بيان افعالهم شرعا في بيان حكم بالنسبة اليها وفيه  
 اقول لم يتعرض للمصنف لبيانها واكتفى بذكر ما هو المختار وفي اشارة الى وقوع  
 الاختلاف في قوله ان عرف ان كان سهوا كما تسليم على كعتي العذر وطبعا  
 كالان والرتب والقيام وغيرها او مخصوصا بركوب التهمة والتعذر والزيادة



على الادب في النكاح وغيرها لا يلزمنا الاتباع اياه وان كان غيرها قد ابعثهم  
حجب الوصف في حقنا يظهر ان النبي لم على اي وجه فقل من الاباحة والتدب والرجوع  
لان المتابعة لا يتحقق قبل معرفة صفة الفعل اعترفت عليه بان هذا القائل ان  
كان يمنع الامه من ان يضلوا مثل فعله فقد اثبت صفة الخطي في الاتباع وان  
كان لا يمنعهم فقد اثبت صفة الاباحة وفي نظر لان القصر غير حاصره لجواز  
ان لا يمنع ولا يجبر فيوقف والحق ان يقا التوقف بوجوب الشك والاستك في حق  
الاباحة في حقه فيقصدى تلك الجهة حتى يقوى المنع وقال بعضهم بحجب  
عالمهم دليل المنع لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وقالوا لا يخفى نعمته  
في الاباحة لتقصها الا اذا دل الدليل على الوجوب او التدب وجه القول المختار  
الاقرب هو لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة تنفصا على جواز التامس في  
افعاله حتى يقوى الدليل المانع وهو الموجب للاختصاص به على السلام والوحي وما  
لما في حق من تقسيم السنن في حقنا شرع في تقسيم السنن في حق النبي وم في بيان  
طريقته في اظهار احكام الشرع اهو بالوحي ام بغيره من الالهام والاجتهاد في  
الشبهة للجاهل بان كان كيف سلك للنبي في الاجتهاد مع توصل الى ما بوجوب علم  
اليقين ظاهر وباطن فالظاهر ثلثة انواع الاول ما ثبت بلسان الملك فرفع  
فيهم اي سمع النبي ثم بعد علمه بالملك وهو الملك بانه فاطمة المراد منها العلم  
الضروري المتناهي للثلاث بان المبلغ ملك نازل بالوحي من الله تعالى والقرآن من  
هذه القبيل قال الامامة قل نزل بروح القدس من ربك بالحق وهو ما ثبت  
الذي انزل عليه بلسان الروح الامين والمنوع الثاني في قوله او ثبت عنده بانارة  
الملك من غير بيان بالسلام واليد اشار النبي بمقدور ان سوره القدس تعث  
في روحه ان نفسا لم يموت حتى تتكلم وزقا والتمه الثاني قوله او يبدى لقلب

الظاهر

او ظهر بلا شبهة بالبراه من الله تعالى بان اراده الله تعالى بنور من عنده اي بسبب نور  
في قلبه من عند الله كما قال الله تعالى ليحكم بين الناس بما اراد الله والباطن من الوحي  
ما يتناول بالاجتهاد بالتمام في الاحكام المنسوبة لجملة الاجتهاد من غير السلام  
وحيا باعتبار الماد فان تقرره عدم على اجتهاده يدل على ان هو الحق حقيقة كما اذا ثبت  
بالوحي ابتداء فابى بعضهم وهم الاثوية واكثر المعتزلة والمنكبين ان يكون هذا  
خطا على عدم اي ان يكون الاجتهاد من خط النبي في احكام الشرع محتمل بقوله  
تعالى وما ينطق عن الهوى اذ هو اعلم بما لا يطلع الاعى وحى والحكم الصادر عن اجتهاد  
لا يكون وحيا وجوابهم ان قوله وما ينطق عن الهوى نزل في شأن القرآن معناه  
وما ينطق بهذا القرآن بهوى نفسه والعرب تجعل عن مكان الاله يقولون ربي عز وجل  
اي بالقوس وليس معناها ان ما ينطق به انما هو عن الوحي وليس سلكا ان ينطق  
الخطا عنه بغير الوحي على سبيل التيمم فلا يتم ان الحكم اذا ثبت بالاجتهاد لا يكون  
وحيا فان الاجتهاد منه وحى باطن باعتبار المال لا لا يقر على الخطا  
وعنده ناهوا امور بالنظر الوحي فيما لم يوجبه لاحتراح اصابة النص من الوحي  
الوحي كما وجب على التيمم طلب الماء في موضع رجي وجوده ثم العمل بالرائى بعد  
مدة الانتظار وفي مقدرة ثلثة ايام وفي خوف فوت الفرض وذلك بحكم  
بحسب اختلاف الحوادث كانتظار الوحي الاقرب في النكاح فان مقدس مخوف  
فوت الخطا للكفر ولا فرق بين الاجتهاد في امور الحرب وبينه في موارد الاحكام  
الا ان معصية عن القرار على الخطا هذا جواب عما يقال لا يجوز الاجتهاد  
لان لو جاز كان ينبغي ان يكون ضررته دون ضرر النص فيكون ظاهرا فيجوز الخطا  
اعلم ان قوله يستعمل على امرين احدهما ان يجوز عليه الخطا في الجمل لان قوله تعالى  
الله عندكم لما دنت لهم يدل على الخطا في الالوه واللا اله الا الله والتعالى انه



لا يعتمد القرار على الخطأ لا يؤول الى الامر باتباع الخطأ وهو يربط بخلاف ما  
يكون من غيره اي يكون الاجتهاد من غير النبي ومما يبان بالارى حيث يجوز  
مخالفة تعبد لغير احتمال الخطأ والقرار عليه ثم ذكر المصنف في المذكر من الغرض  
بين الاجتهادين وهو قول وهذا اي اجتهاد النبي كما لا ريب وهو القول في  
القلب من غير نظر واستدلال فان محجة فاطمة في حق اي في حق النبي ثم حوز  
مخالفة لكونه متيقنا بان من عند الله وان لم يكن في حق غيره بهذه الصفة  
باز ليس محجة وشرايع من قبلنا بل زمانا اذا قلنا انه ورسول علينا حتى اجتمع ابو يعقوب  
في بيان القصص بين الذكر والانثى بقوله وكنتا عليهما في ان انفس النصف  
مع ان كان فين تقدم فيقدم بقوله فين الله ورسول لان ما قص علينا اهل  
الكتاب او يعقوب المسلمون من كتبهم فان لا يجب علينا اتباع ما اهلهم حوزوا  
من غير انكار على ان شريعة رسولنا لما تحققت شبهة السماع في اقوالهم  
فان ان تلحق باقوام السنة وقال تقليد الصحابي واجب وهو عبارة عن  
اتباع وقول او قول معتقد للحقيقة من غير تأمل في الدليل ترك القياس  
اي قياسنا بتابعين ومن بعدهم فيد نائب لان مذهب صحابي اما ما كان او معتد  
ليس محجة على صحابي اخر اتفاقا لاحتمال السماع من النبي ومما يظاهر من  
من حاله ان يرضى بالخبر فكان قول معتدما على الراي ونحن سلمنا ان قولنا  
عن الراي فرائي الصحابي اقوى من راي غيره لانهم شهدوا الرسول والاحوال  
التي تغير بها الاحكام ولهم مرتبة في الضبط فكان رأيهم مرجحا فوجب تقليد  
وقال الكرخي لا يجب تقليد الاثنية لا يترك بالقياس لان فيما لا يترك  
بالقياس تبين جهة السماع اذ لا تظن بهم المجازفة والكذب لان الذين يأتون  
بنقلهم وان كان مدركا بالقياس فرائي محتمل للخطأ فلا يكون محجة لغيره

وقال الشافعي لا يعتمد احد منهم اي من الصحابة سواء كان يترك بالقياس ولا لاد  
مذهبهم لو كان محجة لتوافق الجميع لان الصحابة بخلاف بعضهم بعضا وليس قولهم  
او من قولنا الاخر فيلزم التوافق وهو يربط وقد اتفق على الصحابة وهم ابو يعقوب  
وابو يعقوب ومن تابعهم بالتقليد فيما لا يعمل بالقياس مثل المقادير كما في قول  
الحق يعني كما قال عمر اقل الحيق ثلثة وشرا ما باع باقل مما باع قبل فقد اتفق  
مع ان القياس يقتضي جواز عملا بقوله بما يشاء لئلا المرأة القائل ان بيعت  
خادمها من زيد بن ارقم ثمان مائة درهم الى العطاء فاحببت الى ثلثة فاشترى  
من ستمائة بشما شريت واشترى ابني زيد بن ارقم ان الله في ابطال محجة وجها  
مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لم يترك واختلف عملهم في غيره اي عمل الصحابة فيما يترك  
بالقياس يعني لم يستقر مذهبهم في هذه المسئلة بل مسائلها مختلفة الدلالة  
في تقليد الصحابة بعضها يدل على تقديم قول الصحابي على القياس وبعضها يدل  
على تقديم القياس كما في اعلام قد راس المالان قال ابو يوسف ومحمد سميت  
قد راس المال ليس بشرط في التسليم فيما اذا كان راس المال مشار اليه لان الاشارة  
بلغ في القرينة من التسمية والاعلام بالتسمية يصح بالاجماع فكذلك الاشارة  
عمل بالقياس مع انه روى عن ابن عمر خلافا وابو حنيفة ربح شرط الاعلام  
لجواز التسليم فيما اذا كان راس المال مشار اليه وقال بلغنا ذلك عن ابن عمر  
والاجرة للترك كالتصاير قالوا انما من لما ضاع في يده لا يمكن الاضطرار عند  
كاسرقة وخوضها فاما اذا لم يمكن الاضطرار عند كاسرقة الغالب فلا ضمان فيه  
بالاتفاق ودوبا وجوب العتق عن علي فان كان يضمن الخياط صيانة لاهوال  
الناس وخالف ابو حنيفة ربح المروى عن علي انه اامين فلا يضمن كالاخير  
وهذا الاختلاف او لا خلافا المذكور في تقليد الصحابي لما فرغ عن تقريره



أشار إلى محل النزاع وكان المناسب أن يذكر أولاً لأن تحقيق محل النزاع يجب أن يقيد به  
على الأقوال والبرهان في كل ما ثبت منهم أي من الصحابة من غير خلاف في بعضهم إذ  
لو كان فيهم خلاف لا يجوز تقليد الصحابي وكان ذلك اختلافاً بالرائي لأنهم لما  
اختلفوا ولم يجابوا بالسمع من النبي ثم تبين وجه الاختلاف في محل القياس  
ولا نسخ في القياس بل يجب الرجوع إلى ما يمكن والأدلة بالبرهان بشهادة قلبه  
ومن غير أن يثبت أن ذلك بلغ غير فائدة فكذلك مسأله لا توفى من غير تعليم  
كان اجماعاً فلا يجوز خلافه وأما التابعي فكان ظهرت قواه في زمن الصحابة  
كشيخ والحن البصري وعلقه والحن وغيرهم كان مثله عند البعض وفي النواذر  
كداري عن أبي حنيفة راجح لأن ما ذكرهم في الفتوى علم أن رأي في القوة والضعف  
مثل رأيهم فيجب تقليده كقديهم وقد صرح أن علياً تخالف إلى الشريح في دبره وقال  
برعي عرفنا مع هذا اليهودي فقال شريح لليهودي ما تقول قال دبري في يدي  
فطلب شاهد من علي فشهد له في غير والحن بن علي فقال الشريح أما شهادة مؤلف  
فقد اجتزأها وأما شهادة ابنك فلا اجتزأها وكان من رأي علي جواز شهادة الابن  
لا يشهد الوصي إلى اليهودي فقال لليهودي أمير المؤمنين مشي معي إلى قاضيته  
فخضعتي عليه فخصني به صدق فامه أنها لو رعت ثم أسلم اليهودي وهو نصيب  
وخر الإسلام اختار رواية النواذر وتابعه الص وعنه أبي حنيفة راجح إذ قال لا  
أقولهم هم رجال ونحن رجال لأن قول الصحابي إنما جعل محجة لاحتمال السماع من  
رأيهم ببركة صحبة النبي ومشاهدتهم أحوال التنزيل وذلك مفقود في القدر  
وكان شمل الأمة بخلاف هذه الرواية ولم يعتبر رواية النواذر وإنما يظهر لزوم  
ولم يزلهم في الرأي كان مثل ما رآه الفتوى لا يصح تقليده شريح عاش مائة  
وخمسين سنة واستقضاها عمر على الكوفة ولم يزل بعد ذلك قاضياً خيراً وسبعين سنة

لم يتعمل فيها إلا أنك استغنى من القضاء في فتنة ابن الرئيس واستغنى شريح الحاج  
عن القضاء فأعفاه فلم يقض بين اثنين حتى مائة سنة وسبعين كذا قالوا  
باب الإجماع وهو في اللغة الاتفاق وفي العربية اتفاق مجتهدي أمته محمد  
في عصره على أمر فقيد الأمة يخرج الأمام السالف وفيد في عصره في توهم جميع الأئمة  
وفيد على أمر تناول القول والفعل هذا الترخيص إنما يصح على قول من لم يعتبر  
مواقف العموم وأما من اعتبرها فيما لا يحتاج فيه إلى الرأي فقال هو اتفاق أهل  
عصر من هذه الأمة على أمر ركن الإجماع وهو ما يقوم به الإجماع نوعان عربية  
وهو لتكلم منهم بما يوجب الاتفاق أي اتفاق الكل على الحكم أو شروعه في الفصل  
أن كان من باب أي بآداب الفصل كما إذا شرع أهل الاجتهاد جميعاً في المزارعة أو  
المضاربة أو الشراكة كان ذلك اجماعاً منهم على مشروعية وخصه وهو أن يكلم  
أو يفضل البعض دون البعض أي يتفق بعض المجتهدين على قول أو فقه أو شرع  
ذلك في أهل عصره وسكت الباقي منهم ولا يرد وأعلمهم بعد مضي مدة القرون  
وهو ثلثة أيام أو مجلس العلم ويسمى هذا اجماعاً سكوتياً وإنما كان رخصة لأنه  
جعل اجماعاً ضرورة نفى نسبتهم إلى الفسق والتقصير في أمر الدين فإن لا ك  
عن الحق شيطان أخير في موضع الحاجة ولو شرط الانقضاء الإجماع التقييد  
من الكل لادى ذلك إلى اعتدال اعتقاده لأن الوقوف على قول كل واحد منهم في حكم  
حادث يخرج بين فئتين أن يجعل شتبا والفتوى والسكوت من الباقيين كافياً  
في انعقاد الإجماع وفي خلاف الشافعي قال إن ليس باجماع لأن السكوت كالكفر  
لأنه لا يكون للمهاجرة ولعمدة تأدي تأملهم إلى الجواب فلا يدل على الصلابة  
عن ابن عباس أن خلفاً عمره في القول فقيل لهذا أظهرت حججك على عرفنا  
كان رجلاً مهيباً فنهته منعتي دونه قيل صرح عن الشافعي أن قال لا يكون لو كان



نقرا سيما بفقد الاجماع عنده فيكون الزام الشافعي بهذا لانه اذا كان سكوت  
القليل دليل الرضا والوافق مع عدم تمكنهم من اظهار الخلاف فلهذا لا يجعل  
سكوت الاكثر مع تمكنهم من اظهار الخلاف دليلا على الرضا اولى ولما قلنا ان يقول  
انما لم يعتبر سكوت الاقل لئلا يؤدي الى تقدير انعقاده فلا يلزم من عدم اعتبار  
الاقل عدم اعتبار الاكثر وحديث ابن عباس رضي الله عنهما لا يوجب لان لو كان انما ليقابل  
وسواء لم يفرق من غيره حتى كان يقول لا خير فيكم ما لم تقولوا ولا خير في ما لم اسمع  
وانما لم يفرق من المصنف ليعرف الاجماع لكون معلوما من بيان تركته واهله وشرط  
واهل الاجماع من كان مجتهدا والمجتهدين في باب القياس الا انما يستغنى  
عن الاجتهاد كتنفي القرآن واعداد الركعات ومقادير الزكاة واستفرض الخبر  
والاستسما فان اجماع العوام في كاجماع المجتهدين ليس فيه هو تاي اجماع  
البدعة ولا فرق لانه يورث التهمة ويسقط العدالة والاهلية انما ثبت بالعدا  
وذهب ابو بكر الباقلاني الى ان الاجتهاد ليس بشرط واعتبر قول الشافعي في انعقاد  
الاجماع لان قول الامامة انما يكون حجة للمجتهد عن الظاهر ولا يلزم ان يكون المصنف  
الثابت للمجتهد ثابتة لبعضه والجواب عنه ان العوام في كالاتمام وكان عليهم  
ان يقلدوا للمجتهدين فلا يستبرغلهم فيها فيجب عليهم التقليد وكذا من السجدة  
او من الشرة وفي الصحاح عشرة الرجل مثلا وهرط الادول لا يشترط وفيهم  
شرط لان النبي صلى الله عليه وسلم مدح اصحابه واشى عليهم وهو في الامر بالمعروف وفي الامور  
وقالهم الى تركت فيكم ما ان تمكنكم من فصلوا كتاب الله مع وعترتي قلنا  
ما ذكرتم يدل على فضلهم لا على ان اجماعهم حجة دون غيرهم وكذا اصل المدينة  
يعني كون اهل الاجماع من اهل المدينة ليس بشرط وقال مالك شرط فقهاء المدينة  
تتفق فيها كما في الكبر خبث الحديث والخلاف خبث فيكون منفي عن اهلها فيكون

فهم

فهم صوابا وجيب عنه بان المذا من الخبث من كره الاقامة في المدينة وبان محمول  
على ثبوت الخبث في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وانقراض العصر يعني موت جميع المجتهدين بعد  
انعقادهم على حكم ليس بشرط الا انعقاده عندنا وعند الشافعي بشرط لان الاجماع انما  
يثبت باستقرار الاداء واستقرارها لا يثبت الا بالانعقاد لان قبل الرجوع محتمل  
وهو الاحتمال لا يثبت الاستقرار ولذا ان الادلة الدالة على حجة الاجماع لم ينفصل  
بين الانقراض وعدمه وشرط الانقراض زيادة على المعنى والزيادة نسخ فلا يجوز  
وثرة الخلاف تظهر فيها اذ ارجح بعضهم بعد الانقضاء فتدنا لا ينعقد وعند  
الشافعي ينعقد وفي بشرط للاجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق عندنا في حنفية  
يعني اذا اختلف اهل عصر في مسئلة وما توافق على ذلك الخلاف ذهب بمن اصحابنا  
الشافعي الى ان ذلك الخلاف يمنع انعقاد الاجماع في العصر الثاني وقيل اكثر مشايخنا  
لا يمنع في عقد الاجماع ويرتفع الخلاف السابق عندنا في السنة وهو محتمل  
في الاسلام وتبعه الحسن واياه شار يقول وليس كذلك في الصحيح فان بعضهم في  
اختلاف بين ائمتنا فتدنا في حنفية يحتمل من الانقضاء وعند محمد لا يمنع وابو  
في رواية محمد وفي رواية يروى عن مستدين بسنة ام الولد وهي اذا قضى القاضي  
بيدها لا ينفذ قضاءه عند محمد لانه وفيه مخالفة للاجماع وينفذ عندنا في  
في رواية اكثر عنده لانه لم يقع مخالفة للاجماع وقد اختلف المجتهد في بيع الولد  
فتدنا لا يجوز وعند علي يجوز فيكون ان يجاب عنهم بان الاختلاف في  
المسئلة بناء على ان الاجماع المتأخر اجماع مختلف فيه اذ عند اكثر العلماء هو ليس  
باجماع وفيه شبهة عند من جعل اجماعا حتى لا يكون جاعده فصار في قضاء  
القاضي بيع ام الولد محلا لمجتهدا في غير مخالفة للاجماع القطعي فتدنا  
قضاءه لا بناء على ان يشترط عدم الاختلاف السابق لان انعقاد الاجماع اللاحق



في حجة الله على خلقه والعقود على

والشرط اجتماع الكل وخلاف الواحد الصالح للاجتماع ما في خلاف الأكثر  
فقدان بعض المعتزلة ينفق الاجماع باتفاق الأكثر لان الحق مع الجماعة لقوله  
يد الله مع الجماعة فمن شذ في التناول ينفق الاجماع باجتماع الأكثر لما  
استحق الخلف الوعيد ولما انما لفظ الامة في قوله لا تجتمع امتي على الضلالة  
يتناول الكل ولان كل مجتهد يحتمل الخطأ فيصعب ان يكون الصواب مع  
الخالف والمراد من قوله شذ بعد ان كان موافقا للجماعة حتى يتحقق الاجماع  
ذهبوا الى اشتراط عدد التواتر في الاجماع فلا يتصور تواطؤهم على الخطأ  
وذهب الجمهور الى عدم اشتراط لان الدالة الدالة على كون الاجماع حجة لا يتحقق  
بعد دون عدد وقيل لولم يبق من المجتهدين الا واحد يكون في الاجماع لانه  
عند انفراد بعدد وعيب اخذ الامة كما قال الله تعالى ان ابراهيم كان امة قالوا  
فاز يدعى تحت التسمون الدالة على عدم الامة من الخطأ وقيل اقول لا ينفق  
ثلاثة واليه مال الجمهور لانه اقل للجماعة وفي الثاني لان الاجماع لا يتحقق  
ذلك وحكم في الاصل ان ثبت المراد اي بالاجماع شرعا على سبيل التحقيق والقطع  
كرامة لهذه الامة فيد بالاصل لان الاجماع ربما لا يكون موجبا للحكم قطعا  
بسبب العارض كما اذا ثبت الاجماع بنسب البعض وسكوت الآخرين وانما قيد  
بالحكم الشرعي لانه هو محل الانعقاد لا امر الدنيا كما امر الجواب وغيره فانهم اذا  
اجتمعوا على الحرب في موضع معين قيل لا ينفق اجماعا وقال بعض المعتزلة انه  
ليس بجمعة لان كل واحد منهم يحتمل ان يكون مخطيا فلا يكون قول الجميع صوابا الله  
ولما قال في بابها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين اذ انهم الصادقين  
في كل الامور الذي يجب متابعتهم وهم مجموع الامة لا بعضهم لاننا لا نفرق بين  
بايعائهم منهم وقولهم وكذلك جعلنا اكرامة وسطا لتكونوا شهداء على الناس

والله في وسعهم بالعدل لان الوسيلة بمعنى العدل فيكون لجماعهم حجة فان قلت  
لا يدر من قولهم انهم صدقهم حقيقة فان الساهدين منهم يقبل خبرها وجماعها  
مع ان صدقها مطلقون قلت الله لم يحكم لها بايعائهم بالعدل ولو حكم لخرسنا  
بصدقها ومك لا لامة فلا بد من صدقهم والداعي اي مستند الاجماع قد يكون  
من اخبار الاعداء كما جازهم على عدم جواز بيع الطعام قبل القبض والسبب الداعي  
اليد في زعم لا يتبعوا الطعام قبل القبض والقيام كاجماعهم على جريان الربوا  
في الارز وسبب القيام وقد يكون من الكتاب كاجماعهم على حرمة الجذات بقوله  
حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم فان بعض لا ينفق الاجماع الا عن خبر الواحد والفقهاء  
او عند وجود الكتاب والسنة المشهورة لا يعتد به في الاجماع وقال بعض لا ينفق  
الا بدليل قطعي لان غيره لا يوجب القطع وقيل ينفق لانه دليل على بايعائهم وقوله  
بان يخلق الله فيهم علم ضروريا وبوقفهم لا ينفق السوابك بيع الخاطي في  
الحرام ولكننا نقول ذلك فاسد لان العدول لا يتصور منهم الاجماع على حكمهم  
من احكام الله تعالى جزا قائلين على حديث او معنى من التوضيح رواه مترادفا  
ذكره ابن سبيح القاضي والجرة الحرام في الاجماع فيها واضح عن دليل لان لم ينفق  
الينا استغناء بالاجماع عند كذا في جامع الاسرار واذا انقل البناء اجماع السلف  
اي الصحابة باجماع كل عصر على نقل كان كقول الحديث المتواتر فاذ يوجب العلم  
والعمل قطعا كاجماعهم على كون القرآن كتابا معه وفرضية الصلوة وغيرها واذا  
انقل البناء لا فراغ بان روى ثمة ان الصحابة اجمعوا على كذا كان كقول  
السنة بالاحكام لا يوجب العمل دون العلم كخبر الواحد كقول عبيدة السلماني  
اجتمع الصحابة على اخذ الاربع قبل الظن وتحريم كراه الاغت في عدم الاغت  
وتوكيد المهر بالخطوة الصحيحة وقال بعض اصحاب الشافعي الاجماع التقوي بالجماع

في حجة الله على خلقه والعقود على



لا يوجب العمل لان الاجماع قطعي وقوله الواحد لا يوجب القطع فلما اجماع على  
 لا يثبت بنقل الواحد بل الاجماع القطعي ثم هو على مراتب لما ذكر مراتب الاجماع باعتبار  
 المتعلق من كونه متواترا او غيره ذكر مراتب باعتبار المجعول وكيفه انما فهم  
 فالاجماع في الصعوبة انما يتصور على ما في النظم لا خلاف في وجهه فانه مثل الاربعة  
 والخبر المتواتر حتى يكفرها حجة ثم الذي يمتنع بعد هذا الاجماع الاجماع الذي  
 نحن البعض اي بعض الصعوبة وسكت الباقون لان السكوت في الدلالة على الاعتقاد  
 دون النقص في التلويح لا يكون جامدا الاجماع السكوتي وان كان هو من الادلة  
 القطعية بمنزلة العلم من النصوص ثم اجماع من بعدهم اي اجماع اهل كل عصر  
 الصعوبة على حكم لم يظهر في خلافة من سبقهم فانه بمنزلة الخبر المشهور بظاهر  
 كلامه يظهر ان اجماع غير الصعوبة بمنزلة الدرجة عن الاجماع السكوتي اعلى رتبة  
 من السكوتي لا يقال انما انحلت درجة عن الاجماع السكوتي لكان الاختلاف  
 فيه لانا نقول المتخالف للاجماع السكوتي اكثر لانه في السابق فلا في وان ابان  
 وبعض المعتبرة ثم اجماعهم على قول من سبقهم في مخالفة فانه بمنزلة الخبر  
 الاحاد يوجب العمل دون العلم ويكون مقدما على القياس كخبر الواحد  
 والامة في عصر من الاعصار اذا اختلفوا في مسئلة على احوال كان اجماعا  
 منهم على ما عداها اي ما عدا تلك الاقوال باطل ولا يجوز لمن بعدهم  
 احداث قول اخر من اجابة استرهاد رجل ويطبق ثم وجد بها عيبا فقبل  
 ان الوطني ينزع الرد وقيل لا ينزع ولا الرد مع الارش فالرد بها ان يكون خارجا  
 عن هذين القولين فلا يجوز وقيل هذا في الصعوبة خاصة اي ذهب منه  
 الى ان يكون الاختلاف في قولين اجماعا على بطلان ما عداها مخصوص بالصعوبة  
 والمخو ان هذا غير مخصوص به بل هو مطلق يجري في اختلاف كل عصر هكذا قيل

من الصعوبة وقيل ان يقول  
 السكوت في الدلالة دون النص  
 فكيف يكون السكوت صحيحا

باب

باب القياس من القياس في اللغة التقدير وفي الشرع تقدير الحكم  
 بالاعمال في الحكم والعلّة اعتراف من على هذه التعريف بان غير جامع اذ يخبر عن غير  
 بين المعدومين كقياس عدم سبب الجنون على عدم العقل بسبب الصغر في سقوط  
 الخطاب بالجنون عن قهر الخطاب لان الاصل سابق والفرض لاحق وهو صفة المعدوم  
 السابق والآخر لا يقع لان المعدوم ليس بشئ ولما قلنا ان يقول لا يجوز ان القياس  
 بين المعدومين وما ذكرت من المثال غير مستقيم لان قياس الجنون على الصغر  
 في سقوط الخطاب لعله الخبر عن قهر الخطاب غاية الامر ان يكونا معدومين ولا  
 يلزم منه ان يكونا معدومين والشئ ما يصح ان يعلم ويخبر عنه كافر بسببه  
 والشئ بهذا المعنى يطلق على المعدوم والمعدوم ما ذكره صاحب الميزان وهو  
 بان من حكم احد المذكورين بمنزلة في الاخر اختار لفظ الابانة دون الاثبات  
 لان القياس مظهر لا مثبت لان المثبت هو لثبته وانما في الاخر حكم لان لو قال ابانة  
 حكم تقبل لزم منه انتقال الفرض وهو فاسد اخبر من ابطال القياس بالكتابة التي  
 والمفعول اما الكتاب فهو قوله ونزلنا عليك الكتاب تبينا لكل شئ اي بان كل امر  
 الشرع وفي بيان ان الاحكام كلها في الكتاب بصارته او اشارته او دلالة او اقتضا فان  
 لم يوجد فالابقاء على الاصل من وجود او عدمه واما التي فقوله لم نزل الامر  
 اسرائيل مستقيما حتى كثر فيهم اولاد السبايا فقاموا الى ان يكون ما كان فضلا  
 واضلوا واما المفعول فهو ان في القياس شبهة في اصل لان الوصف الذي هو  
 علة غير مخصوص عليه ولا وجه لاثبات ما هو حق الله به بطريق في شبهة ولا يلزم  
 على هذا الخبر الامداد فان اصل قول الرسول عدم وهو موجب للعلم قطعا وانما  
 يمكن شبهة في طريق الانتقال وانما نقله وعقلا اما النقل فورد في اعتبار  
 بالاولى لا بغير لان الاعتبار ردد الشئ الى نظيره كذا قال ثعلب من كان في اللغة



وهذا هو القياس وحديث معاذ معروف وهو ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم  
 معاذ الى اليمن قال لم تقضي قال بكتا بالله قال فان لم تجد قال بكتا بالله  
 قال فان لم تجد قال اجتهد برأي فقال له المحدث الذي وفق رسول الله  
 بما رضى به رسول ولولم يكن القياس حجة لا تكفه ولا حد الله في قوله قال قلت لابي حنيفة  
 الحديث لان قوله فان لم تجد في كتاب الله بناقض قوله ما فرطنا في الكتاب من شيء  
 ولان قوله سئل عما به يقضي بعد ان نصبه للقضاء وذلك لا يجوز لان جواز نصب  
 مشروط بصلاحيته القضاء قلت قوله الرسول لم دل على ان القياس حجة والكتاب  
 دل على وجوب اتباع قوله فكان كتاب الله تعالى والاعلى الاحكام الثابتة بالقياس  
 فلا يكون في كتاب الله مع تعريض والمراد من قوله بعد معاذ اخر من بعث واما العقول  
 فهو ان الاعتبار واجب بطريق فاعتبروا وهو التامل فيها اصحاب من قبلنا من  
 المثلاث او العقوبات جميع مثله بفتح الميم وضم النون في الاعتبار بالتامل وان كان  
 المراد منه فانه اعلم وادق الفسا الى انفسهم في استحقاق تلك العقوبات عند مئة  
 تلك الاسباب لان هذا الرد انما يتحقق بالتامل في احوالهم ولما كان التامل هو  
 المؤدى الى هذا الرد جعل التامل نفس الرد اقامت للسبب مقام السبب وجعل دليله  
 معقولا باسباب نقلت عنهم تكلف عنها اعترازا عن مثل من الجزاء فان التامل يكون  
 في الحكم والسبب والقياس نظيره لان التفرقة ايضا في الحكم والعلة والشرع كما  
 جعل المثلاث متعلقا باسباب قصصا كذلك جعل الاحكام الزمنية متعلقة بما  
 اشار اليها فكما ان عبارة اسباب تلك المثلاث بوجوب المثلاث فكذلك وجود مثل  
 معنى الحكم المنصوص في غيره بوجوب مثل الحكم المنصوص عليه في غيره فدل الاعتبار  
 المذكور على صحة القياس ومن هذا يعرف ان الاول استدلال بعبارة النقل  
 وهذا استدلال بدلالة لانه ثابت بمناه القوي الا انه سماه دليلا معقولا لانه

الذي

الوقوف يحصل بالتامل لا بالنقل فان قلت الاعتبار للمأمورية انما هو ما ذكر  
 من المثلاث خاصة فلا يكون لدلالة على كون القياس الشرعي حجة مأمورية قلت ان  
 اريد به الاعتبار عاما في المثلاث وغيرها فهو دليل بعبارة على ان القياس حجة وانما  
 به الاعتبار في المثلاث فحسب فهو اعتبار دليل على ان القياس حجة بدلالة ذلك انما  
 هذا استدلال بان بالحصول ووجهه ان التامل في حقايق اللغة لاستدراك  
 في غير اللفظ الحقايق لها سابق اي جائز كالتامل في الايمان معنى الشجاعة  
 اسم الاستدلال والقياس نظيره اي نظير كل واحد من التاملين ثابت من حيث التامل  
 في معان النحل لا ثبات حكم في كل موضع على ان مثل المنصوص عليه فان قيل هذا  
 النبي بنفسه لانه قاسم جواز القياس على جواز الاستدلال على الوجه الذي ذكره قلت  
 لان هذا قياس بل هو ثبات لجواز القياس بدلالة الاجماع على جواز الاستدلال  
 بحكم العقل فان العقل يحكم انه اذا جازت الاستدلال مع كونها غير ضرورية كان القياس  
 الذي هو ضروري جائزا بطريق الاولي فان قلت هذا يدل على جوازه والمقصود وجوب  
 متابعت وهذا لا يفيد قلت اذا جاز وجب العمل به والا يلزم العمل بما ليس بدليل  
 اذ ليس بعد القياس دليل اخر او اهل الاهداء وكلاهما منفيان وبما ان اي بيان ان  
 القياس نظير الاعتبار المذكور والاستدلال من حيث ان النظر في كل واحد منهما ينظر  
 في الحكم والسبب ثابت في قوله الخطة بالخطة بالنسب اي يهو الخطة بالخطة  
 بدلالة الباء فانها تقضي ضملا بالتسويق بواسطتها لا دخلت في وعنها ذكرتها في  
 الجارلة فلا سبب تقدير يهو وجاز الرفع ايضا تقديره يهو الخطة بالخطة على  
 حذف النضاف والخطة مكيل الى الخطة شيء من ثبات الكل عند اداة معرفة مقفلة  
 قبل جنيته وقوله مثلا بمنزلة ما سبق يعني يهو الخطة بخطة اخرى مما يمكن  
 والاحوال شرط اي يهو بهذا الوصف وهو استوارة بين البدلين والامر



للزجاج والبيع مائة فيصرف الامر الى الحال التي هي شرط واراد بالمثل القدر وهو  
 الكيل في المكيل والوزن في الموزون دون غيره بدليل ما ذكر في حديث اخر كذا وكذا  
 بوزن مكان في مثل بئس واراد بالفضل في قوله والفضل ربوا الفضل على القدر  
 اي القدر الذي ذكرناه حتى لا يجزى الربوا في بيع ذرة من الذهب بدينارين ولا في بيع  
 حقتين ولا في بيع خمس حقتان يستحقان اذالم يبلغ نصف صاع فصار حكم النصف  
 وجوب التسوية بينهما بين البديلين في القدر ثم حرمت اي حرمت الفضل ثبوت بناء  
 على ثبوت حكم الامر وهو وجوب التسوية فيكون الميزان ثابته باشارة الامر وذلك  
 بالتأمل في نصف النصف والفضل ربوا لان الربوا اسم للزيادة في البديلين  
 هذا اي الذي ذكرناه وهو وجوب التسوية وحرمة الفضل حكم النصف والداعي اليه  
 العلم الداعي اليه وجوب التسوية القدر والجنس لان ايجاب التسوية في القدر بين  
 هذه الاموال اذا بيعت بجنسه لا يقتضي ان يكون امتلا متساوية ولكن يكون كذلك  
 اي ان يكون امتلا متساوية الا بالقدر والجنس لا لولم يوجد الجنس كالمختل في النهر  
 لا يتحقق السواء وكذا ان لم يوجد القدر كما في العدديان لا يحصل المساواة في القدر  
 على سبيل الحقيقة لان المائدة تقوم بالصورة والمعنى وذلك بالقدر والجنس وال  
 الجنس اشار بقوله المختل بالمختل والى الصورة اشار بقوله مثلا بئس فيكون القدر  
 والجنس على العلم والحكم ايضا في الية العلم ايضا وسقطت في الجردة في الربوا  
 هذا جواب سوال مقدس وهو ان يقال لان المائدة حقيقة ثبوت ما ذكرناه فان  
 انها واثبتت ما قد بقي في الوصف مع استوائهما قدرا او جسا فان المائدة ترماد  
 بالجودة فان من باع ثوبا جيدا بثوب ردي ودرهم في مقابلة الجودة بمجوز ولو باع  
 فقيرا جيدا بفقير ردي ودرهم لا يجزى بالنقص وهو ردي جيد ها ودرها سوا  
 هذا حكم النصف اي كون الداعي الى وجوب التسوية القدر والجنس ثابت باشارة النصف

لا يجزى الربا ووجدنا الارز هذا شروع في بيان ما لم يوجد فيه نص يعني وجدنا  
 مقدار الارز وغيره كالجنس والدخن امتلا متساوية فكان الفضل على المائدة في  
 فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع مثل حكم النصف بلام تفاوت فلان ما اثبتناه اي  
 اثبات حكم النصف وهو كون الفضل خاليا عن العوض وكون حراما على طريق الاعتبار  
 المأمور به وهو اى القياس المتنازع من حيثنا وبين ثبوتنا نظير الثلاثة اي العقوبة  
 النازلة باللام السالفة فيكون كل واحد منهما ثابتا بالنقص في محل معللا بعد اشياء  
 فيه فيكون الاعتبار بالتأمل في الحكم الشرعي وهو قياس غير المنصوص على المنصوص  
 كالا اعتبار فيما ذكرناه فان الله تعالى في قوله الذين كفروا من اهل الكتاب من باع  
 لا اول الحشر ما فلتستم ان يخرجوا وطنوا انهم ما فلتستم حصونهم من الله فانه الله  
 من حيث لم يحسبوا وقد في قوله يا ايها الذين آمنوا لا تبيعوا بآيديهم وايديكم  
 المؤمنين فاعتبروا يا ايها الذين آمنوا لا تبصروا الا بغير حجب صالحوا  
 الله حين قدم المدينة ان لا يكونوا عليه فقتلوا العهد في وقعة احد ثم خرج النبي  
 و امرهم بالخروج من المدينة فاستمروا عشرة ايام فمكنا فقول اليهم ان لا يخرجوا  
 من الحسن فان فالتوكم فتمن معكم وان خرجتم فخرجتم معكم فمكنا البوا من نصرهم طلب  
 الصلح فالي النبي عليهم الا الجلاء لا اول الحشر متعلق باخرج اي وقت اول الحشر وهو  
 حشرهم الى الشام ووطن الناس ان لا يخرجوا من ديارهم لغزيرهم ووطن بنو النضير ان حصونهم  
 ما فلتستم من الله فاني امر الله ومعنى تخريب بيوتهم انهم خرجوها لاجلهم الى الحب  
 والحجرة فسدوا في افراده وان لا يبقى للمسلمين بعد جلاءهم مساكن ومعنى  
 تخريبهم بايدي المؤمنين تسبيهم في ذلك فانهم امرهم وكلفهم عليه فالاخراج من الجلاء  
 عقوبة كالقتل فتودع وتواتر كتبنا عليهم اي على بني اسرائيل ان يقتلوا انفسكم او  
 اخرجوا من دياركم جعل الخروج عدلا قل النفس فاشربوا سائل القتل على القتل



والكفر يصلح داعية اليه اي الى الاخرى كما يصلح للقتل فيكون كمن واصلنا الجنادة  
وفي من اهل الكتاب بيان لفظة الجنانية وفي من يارحم بيان لفظة العقوبة  
ما هو المشرب يد على كثر هذه العقوبة لان الاول من الامور الاضافية يد على المشرب  
الثاني بعده وهو جلد ثم يارحم من غير ان الزم ثم دعانا او الامور بعوننا  
الى الاعتبار بالامل في معان النص للعلية اي بما وضع لنا من المعنى في الامور فيعتبر  
احوالنا باحوالهم فيحتمل عن مثل ما فعلوا فبقيا عن مثل ما نزلهم هكذا  
اي فكذلك في الشرعيات لا يستعمل مناظر الحكم باشارة صاحب الشرع لغيرها الا  
في الجواب عن نقض القياس اما عن الآية فالقرآن نزل ببيان لكل شيء ولا يصح  
شي من تلك الاشياء المبينة في الكتاب وكل شيء في الكتاب لا يكون باسمه المفعول  
للمعنى فيكون ببيان المعنى واما عن السنة فالمراد بالمراد القاسم بدليل قوله  
فاسواها لم يكن بما قد كان قال قيس الممدوم بالموجود فاسد لان الامانة  
بينها على ان اسناد الحديث ضعيف متعارف البخاري والشافعي وعن المعقولات  
ان تعلق الحكم بمعنى من معان النصوص وان ثبت بدليل في شبهة لكن وضع الشرع  
الاسباب على وجه يكون في شبهة لاجل العمل كالآية المأولة والعام الذي خص بالنص  
فكذا هذا والاصول في الاصل معقولة اي الاصل في النصوص من الكتاب والسنة  
واجماع الامة ان يكون ذات علم وهي وصف يكون الحكم متعلقا به هذه ثلثة احكام  
الاول ان الاصل في النصوص ان يكون معلول والثاني انها معلولة باحد وصفاتها  
لا بكمالاتها ولا بكل واحد منها والثالث ان لا بد في ذلك من دلالة اليقين  
اي دليل تميز ما هو العلم عن غيرها والثاني قول ولا بد في ذلك اي قبل التعليل  
من قيام الدليل على ان الحكم شاهد اي ان النص معلول في هذا القياس والادلة  
بمعنى قولهم كتبت بحسب يقين من رجب اي في غرض ولا يكون كون الاصل في النصوص

التعليل عبر عن المعلول بالشاهد لان اشتغال النص على العلم الجامعة بين محل  
النصوص عليه والنص شهادة من على حكم الشرع فيكون شاهدا على ثبوت الحكم في الشرع  
في القياس لتفسير لغة وغيره كما ذكرنا وشرط ولكن وحكم ودفع فبده الامور  
علمت يجب معرفتها في القياس فشرط ان لا يكون الاصل وهو محل الحكم للنصوص  
عليه عند اكثر الفقهاء كما لبراذ في عليه الارز والفرع هو الارز وعند المتكلمين  
هو النص الدال على الحكم في القياس عليه من نص واجماع والفرع هو فرع مع الارز متقاطعا  
والاشبه هو الارز لان الاصل يطلق على ما يتفق عليه غيره وعلى ما لا يتفق على غيره  
ويستقيم اطلاقه على المحل بالمعنيين وقبل الاشبه هو الثاني لان الذي يتفق على الغير  
هو الحكم دون المحل واذا عرف هذا فبقول ان كان المراد من الاصل النص فشرط  
ان لا يكون النص مثبت الحكم بخصوص صاحب حكمه اي منفردا مع حكمه بذلك المحل الباطني  
مع وضعه راجع الى الاصل والفرق بين استقوال الباطني مع وبين معان مع لا  
يتبادر للمصاحبة والباء لاستدانتها بنص آخر الباء للاستعانة كما في قولك كتبت  
بالقلم اي بسبب غرضي لعل الغرض من ذلك المحل وهو قوله واستشهدوا  
شهودين وان كان المراد من الاصل محل الحكم فالباء في محكم يكون صلة المخصوص  
وهي تدخل على المخصوص كثيرا فيعمل على القلب كشهادة مرتبة اي قبول شهادته  
هذا هو الحكم خفت شهادته من عموم سائر الشهادات المشروطة بالعدد وليس  
المراد من المخصوص النفي المخصوص من صيغة عامة فان غير مانع من القياس الا ان  
ان اهل الذمة لما خصوا عن اية القتل الحق بهم الشيوع والبيان بالقياس  
فقد ما روى ان النبي وم اشترى ناقة من اعرابي واوفاه الثمن فانكر الاستيفاء  
وجعل يقول هذا شهيد فقال لهم من يشهد لي فقال اعرابي انا اشهد يا رسول  
الله انك اوفيت الاعرابي من الناقة فقال لهم كيف تشهد لي ولم تخصص الناقة



يا رسول الله انا تصدق فيما نالتنا عن خبر السماء افلا تصدق فيما تخبر من  
اداء شها فقال نعم من شهد لغيره فليقل عمن شهد له كشهادة رجلين كرامة  
وتفضيل على غيره حتى لا يثبت ذلك الحكم في شهادة غيره وان كان في حق الفضل  
كالخلفاء الراشدين مع ان النصوص اوجبت اشتراط العدد في حق العامة فلا يجوز  
تعليقه لان امتي عندنا الحكم الى غيره ابطنا للمفسومة الثابتة بالنسب والناقص  
بهذه الكرامة من بين سائر الخاضعين لغيرهم جواز الشهادة لرسول الله بناء  
على اضراره بجواز الشهادة لغيره بناء على العيان فان قوله نعم في الفاظه  
كالعيان وان لا يكون معدولا له الباء في التعدد لان العدول لازم فلا يثبت  
المجهول من الا بالعلم والضمير راجع الى الاصل بمعنى ان لا يكون الاصل عاد  
لا عن سنن القياس اي ما تلا كبقا الصوم مع الاكل والشرب ناسيا ثبت هذا  
بالنفس وهو قوله نعم ثم صومك فانما اطول الله وسقالك فان هذا الحكم  
فلا يجوز قياس الخطي عليه وان تعدى الحكم الشرعي الثابت بالنسب بعينه الى غيره  
هو نظيره ولا نص في هذا شرط ثالث للقياس تسمية ولكن في الحقيقة شرط  
وانما جعل الكل شرطا واحدا لان الكل راجع الى تحقق التعدد فان تلبسوا بالاجماع  
بخلاف الشرطين الاولين لانهما ليسا من التعدد بل من شروط الاول كون  
الاصل متعددا وهو اعترافنا بتعدد العلم القاصرة وهو لا يجوز عندنا  
خلو فالشأن كما استدكره انما استمع اعترافنا بان تعدى الحكم وهو انتقال  
من محل الى اخر محال لان عرض لا يقبل الانتقال وبيان التعدد حكم القياس فلا يجوز  
ان يكون شرطا واجبا بان المراد من تعدد الحكم تعدد مثل حكم الاصل في الفرع  
مجازا وعن الثاني بان المراد ان تصور وقوع شرط لا انظر ولا بعد في ان يكون  
تصور وقوع متقدما ووجوده متاخرا والثاني ان يكون التعدد حكما شرعيا

لان

لان القياس لا يجري في اللغة كقولهم وعلم ادع اسماء كلها لا يقال الآية  
تدل على ان الاسماء توقيفية دون الاقطار والحروف والمجالات والكل  
لان المراد من الاسماء الكلمات وقال ابو بكر الباقى في القياس مجرى في الاسماء  
ايضا لاننا انما انصير العيب لاسم مجزأ قبل اشتغاده واذا زالت الشبهة زال  
الاسم كما لو غفل والدوران يعيد عليه الظن والشبهة حاصلة في البعد في مجزأ  
فيكون حراما لا يثبت ان كتب النجوم والعرف مملوءة بالاقية قلنا الدوران لا يقبل  
التعليل عندنا وانما المعتبر هو لا شيء فلا يكون حجة علينا ولا نمان الاسم اللغوي  
ثبت فينا لا وجود بمعنى الشيء في شيء اخر بلا وجود صورة الالهيته ان الباقى  
قائم بالذات والحذف ايضا قائم بالذات مع هذا لا يسمى الحرف يا قهرا وما ذكرنا  
من الاية في الكتب ثابت بالتوقيف والشرط الثالث ان يكون الحكم ثابتا بالنسب  
او لو كان فرع لا يخلو يجوز القياس عليه كما فعل بعضنا فقيس قاس السفر  
جاء على التفاهة في كونه ربويا بعد العلم ثم قاس التفاهة على البر بعد العلم ايضا  
فان يكن قياس السفر جاز على البر فلا يحتج به الى القياس الاخر والرابع ان يكون  
للتعدى بعينه من غير تغيير اذ لو وقع في ذلك الحكم تغيير في الفرع لا يكون الثاني  
في الفرع مثل الثابت في الاصل فلا يجوز القياس والخامس كون الفرع نظير الاصل  
في العلم والحكم اذ لو لم يكن نظيره يكون الحكم في الفرع بالفرع من غير الحاق باصل  
وهو باطل والشرط السادس ان لا يكون في الفرع نص اذ لو كان فان كان حكم القياس  
موافقا لحكم النص لم يكن للقياس فائدة وان كان مخالفا كان باطلا لان القياس  
لا يجوز ان يكون مبطلا لحكم النص وقال الثاني ان كان حكم موافقا لحكم النص  
كان القياس صحيحا وكان مؤكدا للنص فلا يستقيم التعليل لما بين العلم الشرط  
في علمها احكامها وهذا متفرع عن الشرط الثاني من الشروط الستة يعني لا يجوز



التعليل لا يثبت اسما بل لا لواط بان يقال ان التماسه ما يجوز في محل حرمة وهذا  
المعنى موجود في اللواط فيكون اللواط ذنا فيجري عليه حكم الزنا لان ليس حكمه شرعا  
ولا يصح ظاهرا الذي يكون اي كون التعليل تعيين للحرمة المتناهية بالكفاة في الاصل  
والاطلاق في الفرع عن التناهي هذا مستقر على الشرط الرابع بان ان ظاهرا الذي لا  
يصح عندنا حتى ان لا يجرى الويل وعندنا في جميع ظاهره فيحرر وعلا بل حكم  
حرمة الويل والكافة اصلها في جميع ظاهره كما يصح ظاهرا قياسا على المسار فلما هذا  
تغير حكم الاصل وهو ظاهرا للمسار في الفرع وهو ظاهرا الذي وانما قلنا ان تغيير لان  
حكم الاصل ثبوت الحرمة موجبة للكفاة متناهية بها وحكم الفرع ثبوت الحرمة موجبة  
غير متناهية بالكفاة لان الكافر ليس اهلا لها لان فيها معنى العبادة والواجب  
على الظاهر ان لا يقدر على الاعتناء في الصوم والصوم لا يصح من الكافر والواجب ان  
يحرر بخلاف الصوم والكافر ليس باهلا وان كان التحريم المطلق اهلا ولا نقدر  
الحكم من الناس في الظاهر الى الكثرة والخاطئ هذا مستقر على الشرط الخامس فلما اشراف  
لما صار الناس معدومين مع ان عامد في نفس الفعل فلان بعدد الكثرة والخاطئ  
وهو انما بما مدين في نفس الفعل او الى اما الخاطئ فظاهر واما الكثرة فلان فعل  
مستقل الى الكثرة فلا يبقى للكثرة فعل اصلا لان عددها دون عدده اي عددها  
لان الدنيا لا يقع في الانسان بلا اختيار ما فيكون مضموبا الى صاحب الحق لانه  
هو الذي اوجده الا ربك الى قوله فانما الطوفان الله وسه ان يخلق في الفرع وهم  
فعل الخاطئ والكثرة لا وجده من على الحق من وجده لا يحصل كسبه وان كان هو  
بخلق الله ايضا على مذهب اصل السنة فلم يحصل له قضا وجوده بكم العبد  
فقدرة عدم الفعل من الناس الى الخاطئ والكثرة يكون فاسدة لعدم المبالغة بين  
الفرع والاصل لان عددها ليس من قبل من له الحق ولهذا وجب الشرع الكفاة على الكثرة

فلان

فان قلت انتم عدتم حرمة المضاهرة على الخلال الى المرام وليس نظيره في انبأنا الكثرة  
قلت الاصل في ثبوت الحرمة هو الولد للتمتع لكرامات الشرع بعد ذلك الى ابويه  
كانها صار اشخصا وهذا ثم اقيم ما هو سببه وهو لوطن مقام ويستوى في ذلك  
الوطني الخلال والمرام ولا شرط الا بان في وقت كفارة اليقين والظاهر هذا فرع  
على الشرط السادس بشرط ان يقع الايمان في كفارة اليقين والظاهر للمعجز وعلا وبما  
هو غير في تغيير بشرط في الايمان كما بشرط في كفارة القتل وانما لم يجرى هذا التعليل  
عندنا لان تعدد الشيء لا يغير تغييره وذلك الشيء هو كفارة اليقين والظاهر  
فان النص الوارد فيها مطلق وبهذا التعليل صار مقيدا وتقييد المطلق تغييره  
والشرط الرابع اي الشرط الرابع للقياس من الشرط الرابع وانما صرح به ليمتاز  
من الشرط الثالث في ضمن الشرط الثالث ان يفي حكم النص بعد التعليل على ما  
كان قبله فان قلت لا يصح القياس لا بتغيير حكم النص لا قبل التعليل خاص وبعده  
بم كيف صرح بشرط قلت معناه لا بتغيير ما هو المفهوم من النص قبل التعليل  
بم كالتعليل الثاني في قوله فكفارة اطعام عشرة مساكين فان علل الاطعام  
بالتعليل الاطعام لغير جعل الغير طاعما وكان هذا المفهوم من النص قبل التعليل  
وهذا قد يحصل بالاباهة قلنا علل بالتعليل قياسا على الكثرة تغيير بعد التعليل  
ما هو المفهوم من النص قبل حيث لا يخرج المكفر عن عبدة الكفاة بالاباهة وهو  
بط لا يجوز التعليل على وجه تغيير حكم الاصل في الفرع كما ذكرنا في ظاهرا  
الذي فلان لا يجوز على وجه تغيير حكم النص في عين المنصوص عليه وفي  
وانما خصصنا التعليل من قوله لا يتبعوا اطعام بالاطعام الاسوار سواء  
لان الاستثناء كان اسما وليد على موه سدره في الاحوال هذا الجواب نقض  
يرد على ما ذكرنا وهو انتم غيرتم حكم النص في الربوا بالتعليل لان قوله لا يتبعوا



الطعام بالاعطاء الاسواء بغير القليل والكثير في قسمته القليل الذي لم يدخل تحت  
 الكيل بالاعطاء بغير الجواب اذ ما استثنى الحال بقوله الاسواء اذ لم يدخل  
 التساوي في الكيل والمذكور في صدر الكلام وهو الطعام عين واستثناء الحال  
 من العين لا يستقيم اذ الاصل في الاستثناء الاتصال بفعل اذ مستثنى من احوال البيع  
 وهو حال التساوي والتفاضل والمجاز في ذلك اي التساوي الذي في الكثير  
 لان المراد من التساوي في الكيل بالاجماع وكان الخبر الكلام دليلا على ان اول المتناو  
 القليل خفاء والتعويض بالنقص اي بدلالة مصاحبة حال من النص للتحليل لا  
 اي لا بالتحليل وانما سقطت في الصورة هذا جواب عن نقص الخبر وهو ان الله  
 تبارك وتعالى في قوله وفيها النبي في الاصل بقوله في خسران الدنيا في قوله وفيها النبي  
 في صورة الناة ومنها ما فانهم بطلت بالتحليل بالملائمة صورة الناة حيث قلتم  
 يجوز قسمته وهذا تعبير حكم النص وقد وقع فيهم ايتم بغير الجواب الحق  
 الفقير في الصورة سقط بالنقص اي بانه ثابت بالنص وهو قوله وما من مائة  
 في الاصل من الله عز وجل لا بالتحليل لانهم وعد الله في الفقر اي وعد  
 الله بالفقر اذ اقامهم ثم اوجب ما لا يسمي على الاعيان لنفس كالثاء والبقر  
 ونحوهما ثم امر الله بالاعيان بما تجاز المواعيد اي بقضاء ما وعد الله في فقر  
 بقوله انما الصدقات للفقر من ذلك المسمى وهو عين الناة والفقر او عين  
 التقدين وذلك لا يحتمل اي ذلك المسمى لا يحتمل تجاز ما وعد الله بالفقر  
 من عين مع اختلاف المواعيد لكثرة حاجاتهم فلا يكون حقهم مستقفا عين  
 المنصوص بل بطلاق المان فكان الامر بما تجاز المواعيد اذ لا بالاستبدال ليحقيق  
 حاجاتهم فيحصل الوفاء بالوعد فثبت ان استبدال المسمى بالنقص المصاحبة بالتحليل  
 لا يجرى التحليل ولكنه اي ركن القياس ما جعل علما اي وصف جعل علامة انما

قال ركن هذا لان ركن الشيء ما يبقوه به ذلك الشيء ولا قيام للقياس بالارادة  
 حال ركن اشتراك الاصل والفرع في الوصف لا يثبت الاشتراك بينهما في الحكم فلا يثبت  
 القياس وانما جعل علامة لان على الشيء امارات ودلالات على الاحكام لا موجبة  
 لغايتها لان الوجوب هو انه في الحكم في المنصوص ان كان مضافا الى النص في الاصل  
 والى الفرع في الفرع كما هو مذهب مشايخ العراق يكون ذلك علما على وجود حكم النص  
 في الفرع وان كان الحكم مضافا الى العلة في الاصل والفرع جميعا كما هو مذهب بعض  
 مشايخنا يكون ذلك الوصف علما فيهما وجب مشايخ العراق ان النص دليل قطعي  
 وانما دليل في شبهة واحالة الحكم لا القطع او في حالته الى المظنون واضيف  
 الحكم في الفرع الى العلة لانه لا دليل فيه فهو قوله فان قلت اذ لم يثبت الحكم في الاصل بال  
 العلة في اي ركن التقدير الى الفرع قلت المعنى في الاصل صلا ولا صلا في الحكم اليه  
 مؤثرا لكن لم يظهر اثره في المنصوص كون النص اقوى منه وانعقد النص في الفرع  
 فاصيف الحكم الى المعنى فظهر اثره في الفرع لانه لا دليل فيه اقوى منه وجب بعض المشايخ  
 ان العلة اذ لم يكن لها اثر في حكم الاصل ولا نص في الفرع لا يثبت الحكم في الفرع لان  
 القياس لا يكون الا بانه حكم في الفرع بعلة مثل علة الاصل ولا مماثلة بينهما لان  
 علة الفرع مؤثرة وعلة الاصل غير مؤثرة ويمكن ان يقال في هذا المقام المراد من  
 قوله ما جعل علما على حكم النص ايما كان اعم من ان يكون في الاصل او الفرع وهو  
 انما خبر يقع الخلاف في حكم النص مما اعم من الاوصاف التي اشتمل عليها النص اي ثبت  
 حكمه على معنى التقدير معنى البناء اما بصيغته كاشتمال النص الربوا على الكيل  
 والجنس او بصيغته كاشتمال نص النص عن بيع الابوق على العجز عن التسليم لان  
 ذلك المعنى لما كان مستقفا من النص لا بد ان يكون ثابتا بصيغة او ضرورة  
 افتضاء والادلة ركن مستقفا بالنص فلا يمكن جعل علما على حكمه وجعل الفرع



له في حكمه اي المعنى في حكمه المعنى احترق بهذا عن العلة القاصرة اذ ليست بركن للفعل  
بوجوده في اي وجود ذلك الوصف في الفرع والباء في السببية هذا الشارة الى  
ان اركان القياس اربعة وهي الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف المجامع واما  
حكم الفرع فمعرفة القياس ونسبته ولا يجوز ان يكون مركبا وموقوف على عدة كفا فلا  
ابن المجامع وكلام المعنى وان لم يكن صريحا في كون الثلاثة اركان للقياس لكن يتفقا  
من توقف عليها لانه موقوف على المعنى المذكور والمعنى المذكور موقوف على الثلاثة  
الباقية وهو اي ذلك المعنى الذي جعل علما على حكمه النص جائز ان يكون وصفا  
لا دما للمقصود عليه كالثنية فانها لازمة للذهب والفضة عللتا بهما في وجوب  
الزكاة في حمل النساء وقلنا بحجة الزكاة في المتصور المصنوع منها كما يجب في  
غير المصنوع بعلة الثنية باصل الخلقة وهذه الصفة لا يبطل بصيرورة  
حليا والخصم على ما في باب الزبوا وهو مردود عندنا لانه تعميل بالعدة  
القاصرة بخلاف تعميلنا بالثنية في باب الزكاة لانه استعداد الى الخلق والراد  
بالثنية ان يكون الذهب والفضة بحال يقدر به امالية الاشياء وعادتها  
كالانفاق في قوله فانها دم عرف البحر والتعليل به يدل على اعتبار صفة  
الخروج وهو عارض لان الدم الذي في البحر العرف ليس بنفخ واسما اي مائة  
ان يكون ذلك المعنى اسما كادم في قوله للمستهاضة توصي وصلى وان قلنا  
الدم على الحصى فانها دم عرف البحر فان الدم اسم علم اي موضوع غير مشتق  
عن معنى والتعليل به يدل على اعتبار صفة الخباثة فان قلت ما نعرف بين  
جواز التعليل باسم الدم وعدم جوازه باسم البحر اجيب بان التعليل هنا  
لتعدية اسم البحر الى البنية ثم يرتب الحرمة على الاسم فيكون في اسنى اللغة  
فليخرج ومنها بمعنى الاسم لتعدية الحكم الى الفرع لا بالاسم فيكون تعميلا

بالوصف

بالوصف حقيقة فيصح وجليا بحيث لا يحتاج الى انظر الكثير كوصف الطواف  
في المرة في قوله مرة ليست بنسبة فانها من الطوافين وخصيا مثل علم الربا  
وهو القدر والجنس عندنا والظن في المعلومات والثنية في الذهب والفضة  
عندنا في والاشياء والادغام عند مالك وحكمه اي يجوز ان يكون  
ذلك الوصف حكما شرعيا كالتعميل بالذنية الثابتة في الذمة في جواز اداء الدين  
عن الميت قال النبي صلى الله عليه وسلم للثمة التي سأل عن الحج عن امها ارايت لو كان على ابك  
دين فقتلته اما كان يجزيك فقالت نعم فقال من الله احق لانه قد روي عن  
عبارة عن ثابت في الذمة وذلك بالوجوب والرحم وقولا كماله تحريم النساء  
وهو الجنس وحده او الكيل وحده او الوزن وحده وعددا مثل القدر مع الجنس  
في عدم تحريم القاضل ويجوز ان يكون الوصف الذي جعله في النص كقول  
هم انها من الطوافين وقولا كماله بديل وغيره اذا كان لا يتابع اي بالنسبة كتعميل  
جواز السلم بفقر العاقد ولكن ليس في النص لانه معنى في العاقد كذا ثبت  
بالنص باعتبار ان وجود السلم المنصوص عليه لما روي انه روي عن النبي صلى الله عليه وسلم  
ليس بمحمد الانسان وخص في السلم يقتضي عاقدا والاعدام صفة فيكون  
ثابتا باقتضائه فيكون كالثبات بعينه ودلالة اي دليل اطلق المصدر على القائل  
كون الوصف علة لما ذكر ان ركن القياس هو الوصف اشار الى الدليل الذي يملأ  
كون الوصف علة سلام وعدالة بظهور اثره في جنس الحكم المعلق به قبل ان  
كل ان شهادة اثنى هدين بعد صلاحها لشهادة بان يكون حرا عاقلا بالغا  
سلما لا تقبل ما لم يثبت عدلته والمؤثر باعتبار النظر الى عين العدة وجنسها  
وعين الحكم وجنس اربعة اقسام الاول ان يظهر تأثير عين ذلك الوصف في  
عين ذلك الحكم وهو المقطوع الذي لا ينكره احد والثاني ان يظهر اثر عين الوصف



في جنس ذلك الحكم وهو المذكور في الكتاب كتأثير الاخوة لاب وام في  
 القديم في الميراث على الاخوة لاب وبنات عليه ولاية الانكاح والولاية  
 غير الميراث لكن بينهما محاجات في الحقيقة والثالث ان يؤثر في الميراث  
 في عين ذلك الحكم كسقاط قضاء السلواة المتكررة بعد الانكاح  
 فان تأخير جنسه وهو عند الجنون والحيف ظهر في عينه باعتبار لزوم  
 الجرم والرابع ما ظهر اثر جنسه في جنس ذلك الحكم كسقاط السلواة عن  
 عن الحائض فان ظهر تأخير جنسه وهو مشتق من جنس ذلك الحكم  
 وهو سقوط الركنين وهذه الاشياء محجة وتسمى بمسألة الوصف  
 ملائمة وهو اي الملازمة تذكير الصغير باعتبار كونها مصدرا ان يكون  
 على موافقة العمل المتقولة عن رسول الله وعن السامع اي المعصية  
 والتابعين بان لا يكون تأييدا عن طريقهم في التعليل لان الكلام في  
 العمل الشرعي والمقصود بها اثبات الحكم الشرعي فلا يصح العمل بها الا  
 ان يكون موافقة لما نقل عن الدين ببيانهم عرف احكام الشرع قال  
 الفراني المراد بالتناسب ان اذا اضيف اليه الحكم استقل كقولنا حرمت الخمر  
 لانها تزيل العقل لا كقولنا حرمت لانها تفقد بالذبد وقولنا اذا  
 اسلم احد الزوجين اضيفت الخرق الى ابا الاخر لانها تناسب لابي  
 الاسلام لا يعرف عاصما لا قاطعا للمعوق كتعليلنا بالصغر في ولاية  
 النكاح جمع منكم يقع الميم بمعنى النكاح ونقول ان يقول المصنف في جم  
 الاذا اريد به الانواع والنكاح ليس بشئ وما قيل ان جمع منكورة  
 ففيه شذوذ ان احدها حذف الباء بعد الكاف والثاني في المفعول  
 على ما عمل مقصور على السماع وقوله ملاعين ومكابر شاذ كذلك

لما اتصل بمن الجرح اللازم متعلق بالتعليل والصغير في راجع الى الصغير اعلم  
 ان ولاية النكاح الصغار معلومة بالصغر اتفاقا وكذا في النكاح الصغير معلومة  
 بهذه الصغر عندنا وبالبراءة عند الشافعي وفائدة الخلاف تظهر فيما اورد في  
 الاباء من غير كفوف من غير بناتها لا ينفذ عندنا خلافا له وفيما ان الاب  
 يملك اجبا والابن الصغير عندنا خلافا له فان اي الصغر مؤثر في اثبات  
 الولاية في مال الصغير فان الصبا مقلنة الجرح دون البراءة تأثير الطواف  
 مفعول مطلق لما اتصل بمن الضرورة بمعنى التعليل بالصغر موافق للمال  
 المنقولة لانه مثل الطواف الذي على النبي وم يسمو طائفة النجاسة عن الهر في  
 قوله من الهرية ليست نجسة فانها من الطوافين فالطواف مشاء للضرورة  
 وهي تفتقر من الاولى عن الهرية والضرورة مؤثرة في اسقاط النجاسة  
 فكذلك الصغر مشاء للجرح والجرح مؤثر في اثبات الولاية فكان التعليل بالصغر  
 موافقا لتعليل رسول الله دون الاطراد بمعنى الدليل الدال على الوصف  
 صلاحه وعدالة لا الاطراد وجودا وعدمه يعني وجود الحكم عند  
 الوصف وعدمه عند عدم كفوفهم لا يقضي القاضي وهو غضباني فان  
 معارل يشغل القلب وجودا وعدمه فان اذا وجد شغل شيء او غضب  
 لم يحل القضاء واذا لم يوجد شغل القلب بشئ او غضب جعل القضاء  
 اخصيص اهل النظر بان العمل الشرعي امارات على الاحكام لا موجهة  
 لان الموجب هو الشبهة فاذا اطرد الحكم مع الوصف وجد كون الوصف اماراة  
 للحكم فلا حاجة بعد ذلك الى معنى يعقل لان اماراة الشئ ما يكون علامة  
 على وجود ذلك الشئ والجواب عنهم ان قولهم العمل اماراة مسلم في حق  
 الله تعالى جعلها اماراة لا يجاب واما في حقنا فليست كذلك بل هي مؤثرة



الانما يستلزم بنسبة الاحكام العقل فاذا وجدت العلة الشرعية وجد معها  
بها لا محالة كما نسبت الاجرة الى الفاعل لنا ونسب حمل البضع الى النكاح والقتل  
الى القتل وان كان المقتول ميتا باجله واذا كان كذلك لم يكن بد من التمييز  
لان الوجود قد يكون اتفاقا وبجهد الاطراف لا يميز بين الشرط والعلة الا  
يرى ان من قال لعبد انت حر ان كلمت زيدا دار وجود العقول مع الكلام  
كما دار مع انت حر وهو علة فلا بد من ان يكون مؤثرا ومن حيث اى من جنس  
الاطراف العقل بالنتي من حيث ان كلامها لا يبلغ دليلا لان استقصاء  
العدم اى عدم العلة واضافة الاستقصاء الى العدم باءى ملازمة  
يعنى طلب العلة فانتهى الى عدمها لا يمنع الوجود اى وجود علة اخرى  
من وجه آخر لان العدم لا يكون اعلى مما لا من الوجود ووجود وصف  
لا يمنع وجود وصف آخر ثبت الحكم لما ثبت ان الحكم قد ثبت بعلة  
فكيف يمنع العدم والعقل بالنتي كقولنا شافى في النكاح اى في ازالة  
ثبت بشهادة النساء مع الرجال ان ليس بكاف وكونه غير مال لا يمنع قيام  
وصف اخر اشرى اثباتا بشهادة النساء مع الرجال وهو ان النكاح من جنس  
ما لا يقطع بالشبهات لان لا يبطل رجوع الشهود بعد القضا ولو كان  
ما يقطع بالشبهة ليبطل كفا في الحدود وثبت بالهزل والاكرام فيكون  
النكاح اسهل ثبوتا من المال فلما ثبت النكاح بما لم يثبت به المال فلان ثبت  
بالثبوت بالمال والى الا ان يكون السبب متعينا استثناء من احوال  
تقديره ومن جنس الاطراف التحليل بالنفي في جميع الاحوال الا في احوال كونه  
السبب للحكم المتنازع فيه متعينا لا يكون بسبب اخر منه فيقع الاستدلال به  
في الحقيقة بجواب عما يقال انتم قد علمتم بالنفي في مواضع كقول محمد في ولد

العقب

العقب ان لم يمتنع لانه لم يمتنع بيان ان السبب وجوب انصران هو الغصب  
فيقع الاستدلال بعدم الغصب على عدم وجوب انصران لان انصران الغصب  
لا يكون بلا غصب ومنها قول محمد ايضا في المستخرج من البحر كالاول والعبر  
ان لا تخسر في ذلك لان لم يوجد عليه المسلمون يعنى انما يجب الحسن فيا كان في  
ايدي الكفار وانتقل الى المسلمين بايجاب الخيل والمستخرج من قهر البحر لم يكن  
في ايدي الكفار لان قهر الماء يمنع ايديهم فلا يكون من الغيبة فلا يكون في غير  
الوجه **في جواب** اى من جنس الاطراف الاحتجاج **بالاستصحاب** المأثور **وقوله**  
**الحكم بالثبوت في الرمان الثاني بناء على ان كان ثابتا في الرمان الاول وفي**  
**هذا التعريف بحث** لان الحكم بالثبوت في الرمان الثاني هو فعل المجتهد  
وهو علم بجواب الاستصحاب لان النفي الاستصحاب لان الاستصحاب هو  
الدليل الذي يثبت به الحكم وقيل هو بقاء ما كان على ما كان وانما سمي بهذا  
النوع استصحابا لان المستدل يجعل الحكم الثابت في الماضي مصاحبا للحال  
او يجعل الحال مصاحبا للحكم فاذا ضافة الى الحال اضافة المعدوم الى المعدوم  
وهو ليس بحجة عندنا استدلالنا في حق جيت بان الحكم اذا ثبت بدليل  
ولي ثبت به معارض قطعا يبقى الحكم بذلك الدليل كما ثبتت الشرايع بعد وفاء  
عنه اجاب المفسر عن بقوله **لان الثبوت ليس بيقين** يعنى الدليل الموجب لوجود  
حكم في الشرع ليس موجبا لبقائه لان البقاء عرض اخر مفتقر الى علة  
اخرى ولو كان البقاء عين الوجود لما انقطع البقاء عنه والجواب عن الرابع  
ان البقاء فيها بعد الرسول عدم ثبوت الادلة الموجبة لبقائها وعدم احتمال  
النسخ فيها لكونها عامات البقعة بنسخ القرآن وذلك اى الاستدلال بالاستصحاب  
انما يتحقق في كل حكم من وجوبه اى بوجه بدليله ثم هو الثاني في قوله



اي زوال الحكم لعدم وجوده المزيل اعلم ان لا خلاف في عدم جواز العمل  
 بالاستصحاب قبل التام والاحتياط في المزيل وانما الخلاف في استصحاب  
 حكم الحال بعدم دليل مغير بطريق النظر والاحتياط لان استصحاب  
 المستند اي جملة حال الحقيقة على ذلك اي على الشئ مما جبال الحكم  
 وجوبا اي دليلا ملزما من ذلك اي عندنا لا يكون في حقه اي  
 ملزما على المنضم والكنه في قوله لا لزوم للمنضم عليه وفي نسخة الخلاف  
 تظهر في ما نقلناه ما ذكره المتن بقوله حتى قلنا في نفسنا ان  
 انما وطلب الشرط في الحقيقة وانما لا يشترى ذلك انما هو انما في العلم  
 الذي في يده وقال ليس لك في ملك وانما هو في يدك بالاعادة ان قوله  
 قوله يعني القول للشرط ولا يجب اي لا يجب للشرط في الحقيقة لا يجب  
 اي باقاة البينة على ملك ما في نسخة لان الشفيع بنفسك بالاعادة  
 البينة ليس الملك فلا هو والظاهر ان لا لزوم له قال الله تعالى  
 انما لا يملك للدفن والالزام عندنا في جميع مثل ذلك في جميع النقص  
 يتحقق في خلاف الشافعي في استصحاب الحال لا بد من يقود بالشفقة في  
 الجوار ومنه من جعل قال لعبد ان لم تدخل الدار اليوم كانت نفسي اليوم  
 ثم اخذها قال القول قول المولى عندنا ولا يعتق العبد لان العبد ممتنع  
 باستصحاب الحال لان الاصل عدم الدخول فلا يصلح حجة للالزام على المولى  
 وعندنا انما القول قول العبد لا يصلح للالزام فان قلت انما يطلب  
 المجتهد المزيل ولم يظفر بمجمل عليه الكون بالاحتياط والدليل على  
 حجة يصلح للالزام قلت لانه ان كل ظن معتبر وانما المعتبر ما قام الدليل  
 القطعي على اعتباره ولم يوجد عندنا دليل قطعي ولا ظني على اعتباره

فلا يكون

فلا يكون ملزما على الغير كما يظن الحاصل بالتحري والاحتياط يحتاج  
 الاستصحاب وهو عبارة عن ثنائي امرين كل واحد منهما مما يمكن ان يلحق  
 التنازع فيه كقول زفر في عمل المرافق ان ليس بفرض ان من الغايات ما لا  
 في المتبادر كقولهم حفظت القرآن من اوله الى اخره ومنها ما لا يدخل كقولهم  
 فطرة الى ميسرة فلا يدخل المرافق في وجوب العمل بالشك وهذا عمل بصير  
 دليل يعني هذا الاحتجاج فاسد لا يعمل بلا دليل لان الشك امر حادث بين  
 العلم والجمل فاي دليل ثبت هذا الحادث فان قال دليله تعارض الاشياء  
 قلنا هو امر حادث ايضا فلا بد من مثبت فان قال هو دخول بعض الغايات  
 مع عدم دخول بعضها قلنا هو تعلم ان المتنازع فيه من اي قبيل فان قال علم  
 نفي الشك لا ومع العلم لا يجتمع وان قال لا اعلم فقد اقر بالجمل وعدم الدليل  
 معه وفي بعض الشروع ما دخل وحل بدليل وما لم يدخل لم يدخل بدليل فلا يكون  
 تعارضا في الفرق لا لا يجتمع دليل الدخول وعدم الدخول ومن غرضنا  
 اتحاد العمل كما في قوله انما لا يعتد به من الدليلين في نفس السور وفي نظر  
 لان المراد من التعارض ليس هو التعارض المصطلح وان غاية ما في الباب  
 ان تعارض الاشياء يحدث الشك لكن اثره في التوقف لا الميل الى احدهما بلا  
 ترجيح ولما قلنا ان يقول انما لا يصلح للاميل الى احدهما لان وجوب العمل  
 قطعا مع وجود الشك لا يتصور فينتفي وجوب العمل قطعا والاحتياط  
 بما لا يستقل الا بوصف اي من جنس لا طراد الاحتجاج بالوصف الذي  
 لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم بالاحتجاج الى انضمام وصف آخر اليه  
 اي بذلك الوصف انفرق بين الاصل والفرع يعني لا يوجد ذلك الوصف في الفرع



كقولهم اي قول بعض اصحابنا في من المذكور من الفروع فكل واحدنا كانا  
مسد وهو يقول وهذا فاسد لان قياسه لا يقيس عليه لاننا جعلنا  
المس مقيسا عليه لزم قياس المس على المس وان جعلنا مع وصف اخر وهو  
قولنا يقول لا يوجد ذلك في الفروع والاحتجاج بالوصف المختلف في  
ان يقيد بمسوة على اخرى ويجعل الباقي وصفه مختلف في كونه على الفاعل  
كقولهم في الكتابة الخاء في انما باطالة ان اعتدلت من التكثير في جواز  
التكثير بالاعتناء فكان فاسدا كالكناية بالمرحوم فاسد لان التكثير  
بوصف مختلف في اختلافه فانما هو ان الكتابة لا يمنع جواز الاعتناء من  
من التكثير عندنا حال كونه او من جملة فاعلم ان عدم المنع من التكثير بالمرحوم  
على فساد الكناية فيلزم عليه اقامة الدليل على ان العدم من باب ما منع عن جواز  
الاعتناء فيصير الاستدلال بجواز الاعتناء على كونه فاسدا فافهم  
كان فاسدا والاحتجاج بما لا شك في فساده بحيث لا يخفى على احد من اهل  
الخطاة كقولهم اي قول بعض الشافعية في جواز الصلوة بناء على آيات التي ناقضت العدد بسنة  
يريد بها الطاعة فلا ينادى به الصلوة كما ذكرنا الآية ولا يجوز بدون الآية وهو ظاهر  
الفساد واثبتنا من السبعة في جواز الصلوة ذكر في المصنف ان قراءة الفاتحة  
ركن حتى ان من عجز عنها يقرأ سبع آيات من القرآن متفرقة او متواليات فان عجز عنها  
يسبح ويهلل بقراءة الطائفة قال صاحبها هو اعلم مثل هذه العقل لا يتناول ذلك في  
الدين وضع عن سبيل الرشاد للشيء وهو غير منقول عن السلف بالاحكام من كان  
عن طريق الفقهاء بعد ذلك والاحتجاج بالادلة لا يتناول ذلك في الدين من كان  
حكمه في هذه الحادثة كما لو ادعى ان قوله لا اعلم حكم الله في هذه الحادثة واما ان قيل

يكن قال ليس على الجميع والمجسوم تركوه لعل عليهم دليل على انما هو لا دليل على  
مقتضى الشيء بل كفى الغيبان بلا دليل وهو الذي من قوله في الاحتجاج ببلاد بلقاء فان يرد  
يجب على الثاني في الاحتجاج ففهم وعند الجمهور ليس بحجة اصله لا في الدين ولا في الشيء  
فاسد اصله انما هو مقتضى قوله لا يوجد في امور المصنوع الا ان طاعة به من غير انما هو الاحتجاج  
والا يرد بالاحتجاج من حيث هو مقتضى قوله لا يوجد في امور المصنوع الا ان طاعة به من غير انما هو الاحتجاج  
الشيء كقولهم في الادلة على كونه في الادلة في امور المصنوع الا ان طاعة به من غير انما هو الاحتجاج  
منه على كونه في الادلة في امور المصنوع الا ان طاعة به من غير انما هو الاحتجاج  
يعتد بالادلة ومعنى البرهان في قوله لا يوجد في امور المصنوع الا ان طاعة به من غير انما هو الاحتجاج  
اما ان يرد في الاحتجاج بما لا شك في فساده بحيث لا يخفى على احد من اهل  
الخطاة كقولهم اي قول بعض الشافعية في جواز الصلوة بناء على آيات التي ناقضت العدد بسنة  
يريد بها الطاعة فلا ينادى به الصلوة كما ذكرنا الآية ولا يجوز بدون الآية وهو ظاهر  
الفساد واثبتنا من السبعة في جواز الصلوة ذكر في المصنف ان قراءة الفاتحة  
ركن حتى ان من عجز عنها يقرأ سبع آيات من القرآن متفرقة او متواليات فان عجز عنها  
يسبح ويهلل بقراءة الطائفة قال صاحبها هو اعلم مثل هذه العقل لا يتناول ذلك في  
الدين وضع عن سبيل الرشاد للشيء وهو غير منقول عن السلف بالاحكام من كان  
عن طريق الفقهاء بعد ذلك والاحتجاج بالادلة لا يتناول ذلك في الدين من كان  
حكمه في هذه الحادثة كما لو ادعى ان قوله لا اعلم حكم الله في هذه الحادثة واما ان قيل



















بالمعنى انما هو على انما كان في الخارج كالتعريف في الخارج والتمثيل بالانوار والتمثيل  
المعنى على انما كان في الخارج كالتعريف في الخارج والتمثيل بالانوار والتمثيل  
حتى ناكنا اوله في رده عليه او على التمثيل بالانوار كالتعريف في الخارج والتمثيل  
فان لم يكن هذا هو المعنى في السبيلين بالانوار فانه قد اورد في الوقت وهو ليس  
بمخرج من الخارج بل هو في الخارج كالتعريف في الخارج والتمثيل بالانوار  
فلا بد من نقض هذا القول فيكون المعنى في الخارج كالتعريف في الخارج والتمثيل  
التي صار على اوله وهو بالنسبة الى الدليل كالتعريف في الخارج والتمثيل  
وهو وجوبه على ذلك النوع فان كان الخارج التمثيل بالانوار كالتعريف في الخارج  
تجس في الوضع فيه اي فيكون في عمل ذلك النوع من العمل في وصف الخروج  
حجة في التمام الظاهرة في تفسير الوضع في حجة في العمل في وصف الخروج  
ما يكون عند اي سبيل الخارج من التمثيل بالانوار كالتعريف في الخارج والتمثيل  
في موضع التمثيل ووجهه على انما كان في الخارج كالتعريف في الخارج والتمثيل  
عما يصيبه من الخارج فانما يجب عليه عمل ذلك النوع كالتعريف في الخارج  
اي فيما لم يسبق له بحجة في ذلك النوع ففقد الحكم وعملته في العمل بالانوار  
وهو المخرج ووجهه على انما كان في الخارج كالتعريف في الخارج والتمثيل  
حيث لم يقتضها به ما هو الوقت باق في العمل كالتعريف في الخارج والتمثيل  
المعنى في صورة التمثيل بالانوار كالتعريف في الخارج والتمثيل  
في زمان لم يقتضها به ما هو الوقت باق في العمل كالتعريف في الخارج والتمثيل  
للمعنى في صورة التمثيل بالانوار كالتعريف في الخارج والتمثيل  
بمضمون التمثيل بالانوار كالتعريف في الخارج والتمثيل  
الوجه المبرر في العمل كالتعريف في الخارج والتمثيل

فان معرفة الصلوة فانه يجب بالانوار كالتعريف في الخارج والتمثيل  
حكمه في هذه الحالة كالتعريف في الخارج والتمثيل  
وقت الشهادة ولو لم يعمل فيها في العمل كالتعريف في الخارج والتمثيل  
لا يجوز فثبت ان التوبة التي هي المقصودة من العمل في جعله في العمل كالتعريف  
نقطة في الممارسة في العمل كالتعريف في الخارج والتمثيل  
فيكون في الممارسة في العمل كالتعريف في الخارج والتمثيل  
ان الله امر من غير قول له ان العمل في العمل كالتعريف في الخارج والتمثيل  
فانما هو في العمل كالتعريف في الخارج والتمثيل  
لا بد من ما لم يسبق له بحجة في ذلك النوع ففقد الحكم وعملته في العمل بالانوار  
فكان في العمل كالتعريف في الخارج والتمثيل  
كذلك في العمل كالتعريف في الخارج والتمثيل  
من كل واحد منهما فان في العمل كالتعريف في الخارج والتمثيل  
ايضا وهذا خاصية الممارسة وانما الثاني وهو جعل الممارسة اصلا فان الممارسة قصد  
لان العمل كالتعريف في الخارج والتمثيل  
فقد في الممارسة في العمل كالتعريف في الخارج والتمثيل  
وهو العمل كالتعريف في الخارج والتمثيل  
في الممارسة في العمل كالتعريف في الخارج والتمثيل  
الاصول حقيقة وان الجهة مختلفة لان الممارسة بجهة اداء عمل السائل والمناقشة  
بجهة العمل كالتعريف في الخارج والتمثيل  
المناقشة في العمل كالتعريف في الخارج والتمثيل  
وهو المشهور في العمل كالتعريف في الخارج والتمثيل















عليه السلام فقد سئل عن الودائع من الاموال بين الاملاك يخرج عن العدة باوجه واحد  
لا يشترط تعيين الدخ الزيادة والحدود في المقتضى والودائع العاقدة حتى لا يخرج  
اوباش من الاموال وقد قد علم وسئل عن المدة المستحقة بتعيين الشارع في كل  
مداخيل او لم يعلم ولا يعلم المدة المستحقة في غير ذلك الى ان ثبت ان القليل لا يضر  
تعيين المدة او لم يكن فيكون ثابت على هذا الحكم في الرواية اكثر من نصف العدة في وجوب التخيير  
فانما قلنا انهم جعلوا العدة المصروفة لا يعلق العدة في الرواية وسائر الروايات من الروايات  
وتخييرا قلنا عليهم ان يثبت ان المدة المستحقة في الرواية غير المستحقة عليهم ولكن بان العدة  
الاسلام انما مؤثرة في وجوب التخيير في المدة فثبت مؤثرة في غيره وموضع التخيير مؤثرة  
عدهم وجوب التخيير على الاطلاق فيكون ثابت والزم الحكم فيكون اعتبارا على وجهين  
على تقدير ان يكون على التخيير المدة المستحقة في الرواية او لا يستحقها الزيادة في المدة  
لان المقصود بيان ان اعتبار التخيير والرواية المستحقة على التخيير المستحقة في الرواية  
للتعديديان انما هما وهذا التخيير اثبت والرواية مطلق العدة وكثرة الروايات في التخيير  
باعتبار التخيير اصلان او سائر الروايات في الرواية المستحقة في الرواية المستحقة في الرواية  
الاسود المستحقة في الرواية المستحقة في الرواية المستحقة في الرواية المستحقة في الرواية  
انما كانت في الرواية المستحقة في الرواية المستحقة في الرواية المستحقة في الرواية  
بعضها بعضا في الرواية المستحقة في الرواية المستحقة في الرواية المستحقة في الرواية  
كثرة الرواية في الرواية المستحقة في الرواية المستحقة في الرواية المستحقة في الرواية  
على الوصف المذكور في الرواية المستحقة في الرواية المستحقة في الرواية المستحقة في الرواية  
وهو المعروف في الرواية المستحقة في الرواية المستحقة في الرواية المستحقة في الرواية  
كثرة الرواية المستحقة في الرواية المستحقة في الرواية المستحقة في الرواية المستحقة في الرواية  
للمر في الرواية المستحقة في الرواية المستحقة في الرواية المستحقة في الرواية المستحقة في الرواية

23

وصحة التأثير في الوجودات المختلفة فالترجيح القوة التأثير بالنظر لبعض الوصف والترجيح  
 بالاعتبار بالظن في الحكم والترجيح بكثرة الاصول بالاعتبار بالاعتبار بالاعتبار عند الاعتدال وصفه  
 الكسوف في اعتبار الترجيح من اعتبار الوصف والترجيح بعين الوصف فكان اعتبارا واعتبارا  
 حيث ان الوصف الوصف وبعد الحكم وانما عدمه عدم الحكم كان ارجح على الاعتدال وقد لم يستعمل  
 في بعض الاحوال يكون هذا ارجح لان عدم الاعتدال لا يوجد عدم الحكم ولا وجوده ولا يرتفع ولا الخفاء  
 الزمان والترجيح لان عدم الحكم عند عدم الوصف الذي حصل عليه يدعى التمسك من الحكم وتاثير  
 في عدم الوصف من جهة الحكم ترجيح بسيط لا يتغير من اضافة الحكم الى عدمه ولا اعتبارا للعدم  
 عدم الوصف لان الحكم ثبت بعلل شتى فظهر ثمرته عند الاعتدال واثبت اعتبارا في مسعى الراس  
 حصة في الوصف فلا ينكره فان ترجع على قولهم لا يرتفع في غير تبليغ لان ما قلنا في الحكم  
 بما يرجح كحق الوصف لا يرتفع في كثره وما قالوا في كثره في الله لا يتغير وليست يرتفع على الوصف  
 لولا القوة المتروكة في كثره والاعتدال والاعتدال عند الاعتدال بدو الباري كان اوله ارجح  
 المقصود من جميع الترجيح والترجيح بصفة الاصول على ما ذكره بعض الحكماء من جميع الحكماء  
 يكون ان ما يرجح الترجيح بان ارجح الترجيح ولكن يعلم من المقصود في هذا المبدأ ولا  
 هذا وانما الترجيح هذا بان الخلق من اعتبار من الترجيح كان الرهان المفضل بالاعتدال  
 في بعض الحالات التي من في المبدأ لا يرتفع بالاعتبار من الرهان المفضل بصفة المبدأ لان المبدأ  
 قائم بالاعتدال في الوجود بمعنى الذات السابقة لنا اولى من الاعتدال من المبدأ لان المبدأ قائم بان  
 حكم الله في خلقه فيخلق خلقا بالاعتدال والشيء هذا فليس ما ذكره من الاصول في الاعتدال  
 قائم بذاته من الوجود ليعاين على الوجه الذي وجد من غير تغير والصين عاكس من وجود  
 ومن المبدأ في الصين ثابت من وجوده ولا يزال من وجوده لا يزل ولا يتبدل ولا يتغير  
 بتبدل المبدأ لان ما يرجح والشيء بغيره من قبله فوجها الصف كونها من وجوده ولا  
 الشئ ما يصل الى المبدأ لان الصف قائم بالاعتدال لا يتغير بغيره الكثرة من























انصبحت جنات عليا واليت ومن ثم انما من غير ان يكون لها وانما انقلب انصافا الى الله  
او يحفظ الجن من صاير موته وتحتي يقضي ويؤمر به وفقد وحمايه لان من جعل القتل في الدنيا  
لان المثل من الاوجر وكان الاصل ان يحجب الميت ولا مقابل القتل حية اذ لا يصح للميت  
الميت بعد انقضاء اديته فاني قد علمت ان مقتدا الله في الامام والدين حلف في الدنيا  
الا انصاف لم ينفذ حجة الميت فاني قد علمت ان مقتدا الله في الامام والدين حلف في الدنيا  
كاشم فارق الرضا في الدنيا فاني قد علمت ان مقتدا الله في الامام والدين حلف في الدنيا  
القتل فاني قد علمت ان مقتدا الله في الامام والدين حلف في الدنيا  
للمؤمنين عند موتهم على الدين لان الرضا في الدنيا فاني قد علمت ان مقتدا الله في الامام والدين حلف في الدنيا  
يكون مثل الميت بالقرابة في الدنيا فاني قد علمت ان مقتدا الله في الامام والدين حلف في الدنيا  
الدين عند موتهم على الدين لان الرضا في الدنيا فاني قد علمت ان مقتدا الله في الامام والدين حلف في الدنيا  
تفصيل في الدنيا فاني قد علمت ان مقتدا الله في الامام والدين حلف في الدنيا  
انما هو من جنس الملائكة والمطار وما يجب عليه من الخلق والمطار وما يجب عليه من الخلق  
بوجه ان الله تعالى ما يات من عقاب بواسطه الامم والقدر في الدنيا فاني قد علمت ان مقتدا الله في الامام والدين حلف في الدنيا  
هذه الامم حكمت في الدنيا لان القدر في الدنيا فاني قد علمت ان مقتدا الله في الامام والدين حلف في الدنيا  
للمؤمنين ومنك هذا صفة على قوله تعالى ان الله تعالى ما يات من عقاب بواسطه الامم والقدر في الدنيا فاني قد علمت ان مقتدا الله في الامام والدين حلف في الدنيا  
خيار العبد في معصية من دخل في ذكره الله تعالى في الدنيا فاني قد علمت ان مقتدا الله في الامام والدين حلف في الدنيا  
عند احتراقه في الدنيا فاني قد علمت ان مقتدا الله في الامام والدين حلف في الدنيا  
من علة وان كان يجره الحق وانما جعل مكتسبا مع ان الله تعالى ما يات من عقاب بواسطه الامم والقدر في الدنيا فاني قد علمت ان مقتدا الله في الامام والدين حلف في الدنيا  
وانه لا يخرج من الموت انما لا يكون في الدنيا فاني قد علمت ان مقتدا الله في الامام والدين حلف في الدنيا  
على ان الله تعالى ما يات من عقاب بواسطه الامم والقدر في الدنيا فاني قد علمت ان مقتدا الله في الامام والدين حلف في الدنيا

عذرا

عذرا في الاخرة كمثل الكافر بعد ختمه الله على عقله في الدنيا فاني قد علمت ان مقتدا الله في الامام والدين حلف في الدنيا  
فاني قد علمت ان مقتدا الله في الامام والدين حلف في الدنيا  
من جعل عذرا في الدنيا فاني قد علمت ان مقتدا الله في الامام والدين حلف في الدنيا  
القتل في الدنيا فاني قد علمت ان مقتدا الله في الامام والدين حلف في الدنيا  
الدين كمثل من انكر عذرا في الدنيا فاني قد علمت ان مقتدا الله في الامام والدين حلف في الدنيا  
الدين كمثل من انكر عذرا في الدنيا فاني قد علمت ان مقتدا الله في الامام والدين حلف في الدنيا  
وكان لا يكون عذرا في الاخرة لان مقتدا الله في الامام والدين حلف في الدنيا  
من جعل عذرا في الدنيا فاني قد علمت ان مقتدا الله في الامام والدين حلف في الدنيا  
وان لم يكن له ان يكون عذرا في الدنيا فاني قد علمت ان مقتدا الله في الامام والدين حلف في الدنيا  
على ان الله تعالى ما يات من عقاب بواسطه الامم والقدر في الدنيا فاني قد علمت ان مقتدا الله في الامام والدين حلف في الدنيا  
لان مقتدا الله في الامام والدين حلف في الدنيا  
انما هو من جنس الملائكة والمطار وما يجب عليه من الخلق والمطار وما يجب عليه من الخلق  
بوجه ان الله تعالى ما يات من عقاب بواسطه الامم والقدر في الدنيا فاني قد علمت ان مقتدا الله في الامام والدين حلف في الدنيا  
هذه الامم حكمت في الدنيا لان القدر في الدنيا فاني قد علمت ان مقتدا الله في الامام والدين حلف في الدنيا  
للمؤمنين ومنك هذا صفة على قوله تعالى ان الله تعالى ما يات من عقاب بواسطه الامم والقدر في الدنيا فاني قد علمت ان مقتدا الله في الامام والدين حلف في الدنيا  
خيار العبد في معصية من دخل في ذكره الله تعالى في الدنيا فاني قد علمت ان مقتدا الله في الامام والدين حلف في الدنيا  
عند احتراقه في الدنيا فاني قد علمت ان مقتدا الله في الامام والدين حلف في الدنيا  
من علة وان كان يجره الحق وانما جعل مكتسبا مع ان الله تعالى ما يات من عقاب بواسطه الامم والقدر في الدنيا فاني قد علمت ان مقتدا الله في الامام والدين حلف في الدنيا  
وانه لا يخرج من الموت انما لا يكون في الدنيا فاني قد علمت ان مقتدا الله في الامام والدين حلف في الدنيا  
على ان الله تعالى ما يات من عقاب بواسطه الامم والقدر في الدنيا فاني قد علمت ان مقتدا الله في الامام والدين حلف في الدنيا







في الجمل لا يشقلا باذن صاحبها بالترتيب في لكنها لم يسقط بعض الكثرة  
 واشتملت الرخصة ايضا على ان الاشكال في الاكل والوطى لا يضمن ان يكون الاثر  
 تاكلوا المهر فيهم بالاطل واذا كره عليه الكراهة لملا جازله ان يفصلوا  
 لان حرمة الاكل في حرمة المال جازان يحصل المال وقاية النضر فان استوفاه  
 صفة لبقاء عصمة ولهذا اذا صبر في يمينين القسرين وهي  
 الفلانة والرابع حتى انما لا يكون  
 بل لا تلف لا عواردين الله سبحانه  
 وقد في ولا قامة حق  
 الشيع  
 ثم شرح للمشارين ملك يعرفه الملك الغطاء على راسه حتى يبرك  
 بالبحر والفقير الفقير عمران راغب يحرم عليه ان يترك  
 عقابتها الرب العلي كبر الحجاب بحرمته  
 النبي والواصلي وصحة الوقي في البحر  
 الخامس من شهر محرم من كل  
 سنة في قسطنطينية  
 والظمن في قسطنطينية  
 رتبة الرقي  
 والظمن في قسطنطينية  
 والظمن في قسطنطينية

في الجمل لا يشقلا باذن صاحبها بالترتيب في لكنها لم يسقط بعض الكثرة  
 واشتملت الرخصة ايضا على ان الاشكال في الاكل والوطى لا يضمن ان يكون الاثر  
 تاكلوا المهر فيهم بالاطل واذا كره عليه الكراهة لملا جازله ان يفصلوا  
 لان حرمة الاكل في حرمة المال جازان يحصل المال وقاية النضر فان استوفاه  
 صفة لبقاء عصمة ولهذا اذا صبر في يمينين القسرين وهي  
 الفلانة والرابع حتى انما لا يكون  
 بل لا تلف لا عواردين الله سبحانه  
 وقد في ولا قامة حق  
 الشيع  
 ثم شرح للمشارين ملك يعرفه الملك الغطاء على راسه حتى يبرك  
 بالبحر والفقير الفقير عمران راغب يحرم عليه ان يترك  
 عقابتها الرب العلي كبر الحجاب بحرمته  
 النبي والواصلي وصحة الوقي في البحر  
 الخامس من شهر محرم من كل  
 سنة في قسطنطينية  
 والظمن في قسطنطينية  
 رتبة الرقي  
 والظمن في قسطنطينية  
 والظمن في قسطنطينية







